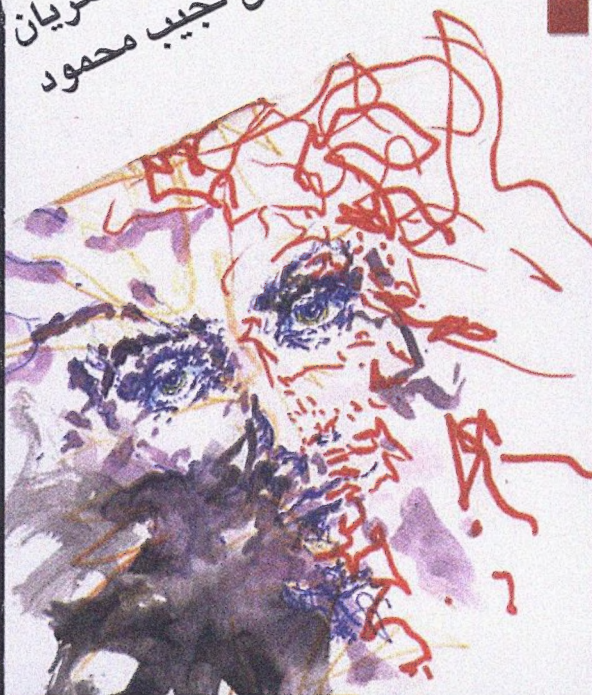


وليام جيمس البراجماتية

ترجمة: محمد علي العريان
تقديم: زكي نجيب محمود

سلسلة
الترجمة
القومية



البراهماتية

المركز القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة : طلعت الشايب

- العدد : ١٢٧٠

- البرجماتية

- وليام جيمس

- محمد على العريان

- زكى نجيب محمود

- ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب :

Pragmatism

by : William James

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة .

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo

E.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526

Fax: 27354554

البراجماتية

تأليف : وليام جيمس

ترجمة : د. محمد على العريان

تقديم : د. زكى نجيب محمود



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

جيمس ، وليام
البراجماتية/ تأليف : وليام جيمس ؛ ترجمة : الدكتور محمد
على العريان ؛ تقديم : زكى نجيب محمود
القاهرة: المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٨
٤٩٢ ص ؛ ٢٠ سم
١- البراجماتية (فلسفة)
(أ) العريان ، محمد على (مترجم)
(ب) محمود ، زكى نجيب (مقدم)
(ج) العنوان
١٤٤.٣

رقم الإيداع ٢٠٠٨/٢٣٢١٧
الترقيم الدولى 2 - 977 - 437 - I.S.B.N.
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى
تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة
عن رأى المركز .

البراجماتية

تأليف

وليام ميسر

ترجمة

تقديم

الدكتور محمد علي الصرايين

الدكتور زكي نجيب محمود

المشركون في هذا الكتاب

المؤلف : وليام جيمس

نال شهرة عظيمة كفيلسوف ومتخصص في علم النفس ، وهو الأخ الأكبر لهنري جيمس الروائي ومؤلف القصص القصيرة . ولد سنة ١٨٤٢ لأب متفقه في الدين . تعلم في عدة مدارس في أوروبا ، وتلمذ على أيدي مدرسين خصوصيين في مدينتي نيوبورت وألباني . في السنين الأولى من حياته قسم وقته بين دراسة الفنون والعلوم ، وفي سنة ١٨٦٠ ذهب إلى نيوبورت ليدرس التصوير مع وليام هنت ، ولكنه التحق في السنة التالية بمدرسة لورانس للعلوم التابعة لجامعة هارفارد ، فدرس الكيمياء والتشريح المقارن والفسولوجيا . وفي سنة ١٨٦٤ دخل مدرسة الطب بجامعة هارفارد . وفي سنتي ١٨٦٥ و ١٨٦٦ سافر في رحلة إلى البرازيل عاد بعدها إلى هارفارد ، ولكنه ما لبث أن تركها ، وسافر إلى درسدن وبرلين حيث قضى مدة ثمانية عشر شهراً . وفي هذه الفترة أصابه اضطراب ذهني شديد فتحول إلى الفلسفة التي وجد فيها مخرجاً له من المحنة ، وكان هذا

بدء اهتمامه بعلم النفس والفلسفة الدينية ، وأخيراً نال درجة الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد سنة ١٨٦٩ .

وفي سنة ١٨٧٢ عين مدرساً للفسيولوجيا بجامعة هارفارد ولم تنقطع صلته بهذه الجامعة إلا في سنة ١٩٠١ حين عين أستاذاً غير متفرغ للفلسفة فألقى المحاضرات في الفسيولوجيا وعلم النفس والفلسفة . وقد أدخل ولیم جیمس في جامعة هارفارد منهجاً في فلسفة التطور يعتبر أول منهج في أمريكا يشرح علاقة علم النفس بالفسيولوجيا ، كما أنشأ أول معمل أمريكي لتجارب علم النفس سنة ١٨٧٦ .

وقد طبع كتابه « مبادئ علم النفس » سنة ١٨٩٠ وكان قد ظهر في هيئة مقالات في المجلات العلمية . وفي سنة ١٨٩٩ أعد طائفة من المحاضرات للجامعة أدبره ، كانت أساساً لكتابه الشهير « أنواع مختلفة من التجربة الدينية » ، فذاع صيته كأشهر فيلسوف أمريكي في عصره . وقد توفي إثر إصابته بنوبة قلبية في أغسطس سنة ١٩١٠ .

المنترجم : الدكتور محمد علي العريان

أستاذ التربية في كلية المعلمين ، وخبير الأمم المتحدة المنتدب بمعهد تدريب المعلمين بالخرطوم . حصل على ليسانس الآداب ، قسم اللغة الإنجليزية من كلية الآداب ،

(ز)

جامعة القاهرة مع درجة الامتياز سنة ١٩٣٩ ، ثم حصل على
دبلوم معهد التربية العالى للمعلمين بالقاهرة مع مرتبة الشرف
سنة ١٩٤٠ . درس فى أكسفورد واكسترا بإنجلترا وحصل
على دبلوم اللغة الإنجليزية ، ثم حصل على درجة الماجستير
فى التربية وعلم النفس من جامعة كولومبيا سنة ١٩٥٠ ،
ودرجة الدكتوراه فى التربية من جامعة كولومبيا سنة
١٩٥٢ ، ومنحته هذه الجامعة ميدالية الخدمة العلمية الممتازة
سنة ١٩٥٤ . شغل عدة مناصب هامة فعمل مديرا لمكتب
الاستعلامات للسياحية بنيويورك ، ثم عمل بقسم الإذاعة
والترجمة بمقر الأمم المتحدة فى نيويورك ، كذلك عمل بدار
التحرير للطبع والنشر . ترجم كتاب « النفس المنيثقة »
وكتاب « نظرات فى الثقافة » و « أحاديث للمعلمين »
و « النشاط المدرسى فى المرحلة الثانوية » و « عندما يواجه
المعلمون أنفسهم » و « نظرات فى التعليم الثانوى » و « لماذا
نعلم ؟ » و « قاموس جون ديوى للتربية » « أفكار وشخصية
وليم جيمس » وهى جميعها من الكتب التى أصدرتها هذه
المؤسسة .

مصممة الغلاف : هانم أبو المكارم

بكالوريوس فنون جميلة — قسم الديكور . تعمل مهندسة
ديكور بالتليفزيون . صممت عدة أغلفة لكتب المؤسسة .

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة بقلم الدكتور زكى نجيب محمود	١
إهداء المؤلف للبراجماتية	٩
مقدمة المؤلف للبراجماتية	١٣
المحاضرة الأولى : المعضلة الراهنة في الفلسفة	١٥
المحاضرة الثانية : معنى البراجماتية	٦١
المحاضرة الثالثة : بعض المشكلات الميتافيزيقية على	
الحلک البراجماتى	١٠٨
المحاضرة الرابعة : الواحد والمتعدد	١٥٨
المحاضرة الخامسة : البراجماتية والبداهة	١٩٧
المحاضرة السادسة : مفهوم البراجماتية للحقيقة	٢٣٢
المحاضرة السابعة : البراجماتية والإنسية	٢٧٩
المحاضرة الثامنة : البراجماتية والدين	٣١٧
مقدمة المؤلف لمعنى الحقيقة	٣٥١
وظيفة الإدراك	٣٦٩
النور فى الهند	٤١٣
الإنسية والحقيقة	٤٢١

مقدمة

بقلم

الدكتور زكي نجيب محمود

إنه مهما اختلف الآراء في الفلسفة البراجماتية قبولاً ورفضاً ، فإن تلك الآراء المختلفة جميعاً تلتقي عند نقطة يتفق عليها القابلون والرافضون على حد سواء ، وتلك هي أن البراجماتية إنما جاءت تعبيراً عن عصرنا العلمى من بعض وجوهه ، وإنه ليتعذر — بل يستحيل — على المتعقب لثقافة هذا العصر أن يغمض عينيه عن هذا التيار الفكرى الذى لم يكبد يتفجر ينبوعه على يدى تشارلز بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤) حتى أخذت روافده تندفق فى سرعة وغزارة فأخصبت مختلف المطارح من دنيا الفكر والثقافة ، وإذا كانت دراسة هذا التيار الفكرى أمراً لازماً على المثقف العام ، فهى ألزم للدارس المتخصص فى الفلسفة ، لأن المذهب البراجماتى بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة ليس واحداً منها وكفى ، بل هو ركيزة رئيسية تلتف حول أطرافها وأركانها دراسات فرعية كثيرة .

وكان وليام جيمس - مؤلف الكتاب الذى بين أيدينا -
 ثانى أئمة ثلاثة فى ميدان الفلسفة البراجماتية ، يسبقه بيرس
 ويلحقه ديوى ، وللثلاثة الأئمة أصول يشتركون فيها ، ثم
 لكل منهم خصائص ينفرد بها دون زميليه ، ومن أهم تلك
 الأصول المشتركة تلك اللفظة الجديدة فى معيار الصدق المنطقي
 لعبارة من العبارات ، فتمى تقول عن قول إنه صادق ؟ لقد
 عرفت الفلسفة قبل ذاك تيارين أساسيين : هما تيار الفلسفة
 المثالية ، وتيار الفلسفة التجريبية ، وكانت الفلسفتان كلتاهما ، -
 وإن اختلفتا على مصدر المعرفة ماذا يكون ؛ فتقول المثالية
 إنه العقل دون الحواس ، وتقول التجريبية بل إنه الحواس ،
 وما العقل إلا حصيلة محسوسات خبرناها - أقول إن هاتين
 الفلسفتين كليهما برغم اختلافهما على مصدر المعرفة ، قد اتفقتا
 على أن المرجع الذى نرتد إليه فى تصديق قول ما أو تكذيبه ،
 هو هناك قائم ، نعود إليه بالقول المطلوب الحكم عليه بالقبول
 أو بالرفض ، وما على المراجع الحقن إلا أن يقيس القول إلى
 ذلك الأصل القائم ليرى إن كان القول أميناً فى تصويره
 أم أنه قد أدخل به وانحرف ؟ والأصل عند المثاليين فكرة فى
 الرأس ، وهو عند التجريبيين واقعة خارجية تدرك بالحواس ،
 لكنه عند الجماعتين قائم سابق على القول الذى هو إنما جاء

ليحكى عن ذلك الأصل ويصوره . . وإذا كان كذلك ، ثم إذا كانت « المعرفة » الإنسانية إن هى إلا جملة أقوال توزعت على صفحات الكتب وفى كلام المتحدثين ، إذن فتلك المعرفة الإنسانية إنما تتعلق بما كان أو بما هو كائن .

ثم جاءت اللفتة البراجماتية الجديدة ، التى شدت الأعناق وجذبت الأنظار مما « كان » ومما هو « كائن » إلى ما « سوف يكون » ، شدت الأعناق وجذبت الأنظار من « الماضى » إلى « المستقبل » وذلك بأن جعلت معيار صدق القول هو ما يترتب على ذلك القول من نتائج ، فأعطى من القول ما يهدينى سواء السبيل فى حياة عامة أو فى صناعة وزراعة وتجارة ، أسلم لك من فورى بأنه قول حق ، بغض النظر عما « كان » وما هو « كائن » بالفعل ، فليس « الحق » شيئاً قائماً هناك ثم يجىء الناس ليشخصوا إليه بأبصارهم وليقولوا فيه ما يقولون ، بل الحق هو طريقة سير نمشى فى الحياة على هداها .

ذلك هو الجانب العميق المشترك بين الأئمة الثلاثة ، وأما ما ينفرد به وليام جيمس ، فهو — أولاً — جاذبية حديثه حتى يكاد يحول الكتابة الفلسفية إلى أدب ، بسلاسة اللغة وطواعيتها ، وهذه التشبهات الرائعة الموضحة التى لا تخلو منها صفحة من كتبه ، ولا غرابة أن أصبح جيمس هو اللسان

المعبر عن الفلسفة البراجماتية عند أوساط المثقفين من غير طلاب الفلسفة المتخصصين ، و - ثانياً - يتميز جيمس دون زميليه بما هو أهم من ذلك عند عامة المثقفين ، ألا وهو إيمانه الديني الذي جعله يقيم البرهان على أن الاعتقاد في الله مقبول من وجهة النظر البراجماتية نفسها ، وحسب هذا الاعتقاد برهاناً على صحته أن الفروق كثيرة وواضحة في الحياة العملية بين المؤمن به وغير المؤمن ، فلدى المؤمن سكونية وطمأنينة وتفاوت لا يعرفها غير المؤمن في قلقه وتشاؤمه ، على أن استخدام البراجماتية للدفاع عن الإيمان هو نفسه الذي أغضب بيرس حتى لجأ إلى تغيير كلمة « البراجماتية » التي كان أول من استخدمها من البراجماتيين لتعني ما تعنيه ، محتجاً بأن جيمس قد أفسد معناها بالتوسع في تطبيقها ، فهي إنما أريدت لتقتصر على المجال العلمى ، لكن جيمس قد أخرجها من نطاقها .

على أن هذه المسألة بخلافها وإن تكن هي عادة المسألة التي تستأفت نظر أوساط المثقفين إلا أنها ليست هي التي تهتم دارسى الفلسفة من الطابع الذى يميز جيمس بصفة خاصة . فأهم منها عند هؤلاء الدارسين مذهبه فى « التجريدية المتطرفة » التي عالج بها نقصاً شديداً فى المذهب التجريبي كما كان معروفاً

قبله عند أنصاره : لوك ، وباركلي ، وهيوم ، من الفلاسفة الإنجليز . فهو لاء جميعاً وإن يكونوا قد أصرّوا على أن تكون الحواس مصدر المعرفة الإنسانية ، إلا أنهم وقفوا عند حد المحسوسات المتفرقات حتى إذا ما أرادوا أن يعلموا ربط هذه المحسوسات المفككة في معرفة متصلة متماسكة الأطراف ، قالوا إن الإنسان العارف يربط تلك المحسوسات في ذهنه بروابط من عنده . . . وها هنا كان المثاليون يجدون موضع الضربة القاتلة ، لأنهم كانوا يريدون بحق قائلين إن المحسوسات وحدها -إذن- لا تكفى وتحتاج إلى فاعل داخلي يقوم بعمليات الربط . فلما جاء جيمس وأدرك هذا النقص الواضح في فلسفة التجريبيين ، قام بسد الثغرة ، وذلك بأن عرض لوناً جديداً من التجريبية يجعل الإنسان يتلقى من الخارج صور المحسوسات ، كما يتلقى الروابط التي تربطها سواء بسواء ، وتلك هي ما يسمونه بالتجريبية المتطرفة أو بالتجريبية الجذرية ، لأنها تتناول الموضوع من جذوره .

وإنه لمذهب يؤدي بجيمس إلى نتيجة هامة ، وهي القول بأن العالم متكثّر متعدد الكائنات وليس هو بالعالم المتصل المأبوط في كيان واحد كما يريد له المثاليون أن يكون .

وهكذا ترى جيمس في فلسفته البراجماتية مزيجاً فريداً

من قلب المؤمن وعقل العالم ، وإنه ليقسم المفكرين - بحسب أمزجتهم - قسمين : أصحاب العقول الصلبة ، وأصحاب العقول الطيعة ، ويميز الفريق الأول بنزعته التجريبية ، وبتعويله على شهادة الحواس ، وبتشاؤمه ، وتشككه في الدين ، وبانتزاعه من العالم مبدأ السير نحو غاية معقولة ، فيجعله عالماً يخبط في طريق المصادفات العمياء ، تتعدد فيه الكائنات التي لا يوجد بينها هدف ولا خطة ، فإن كانت فيه حقائق فتمصراها درجة من الاحتمال لا تبلغ مبلغ اليقين . وأما الفريق الثاني فهم المثاليون المتفائلون المتدينون الموحدون للكون في كيان واحد مرسوم السير نحو هدف حكيم عاقل ، ولذلك فالحقائق فيه تتصف باليقين . . . فأين ياترى يقع جيمس نفسه من هذين القسمين ؟ إنه يأخذ من الفريق الأول تجريبيته وتعددته واعتماده على الخبرة الحسية ، ويأخذ من الفريق الثاني تدينه وتفاؤله ، وهذا المزج عنده بين المزاجين هو الذى قصدنا إليه حين قلنا إنه نمط فريد يجمع بين قلب المؤمن وعقل العالم .

وفى هذا الكتاب ثمانية فصول وملحق ، فأما الفصول الثمانية فتبحث على التوالى فى : ما يعتبر الفلسفة فى عصره من إشكالات ، ثم شرح لما تعنيه البراجماتية ، يعقبه تطبيق على

طائفة من مشكلات الميتافيزيقا، وبعد ذلك يفرد فصلاً خاصاً لمشكلة « الواحد والكثير » ، ويليه فصل يحدد فيه العلاقة بين المذهب البراجماتى من جهة وأحكام الإدراك المشترك من جهة أخرى ، وفصل آخر يحدد فيه معنى « الصدق » فى المذهب البراجماتى ، وأخيراً يتناول الجانب « الإنسانى » من هذا المذهب ، ثم يوضح موقفه من الدين — تلك هى الفصول الثمانية ، وأما « الملحق » فكله خاص بمعنى الصدق كما يراه على أساس المذهب البراجماتى .

إننا فى هذا الكتاب بإزاء مرجع نفيس أصيل فى ميدان الفلسفة البراجماتية ، ولا يسعنا إلا أن نحمد الظروف التى أتاحت للأستاذ الدكتور محمد على العريان أن ينقله إلى العربية بأسلوبه الجذاب ، ولكم تمنيت له — وأنا أقرأ الترجمة — أن يشاركنا نحن رجال الفلسفة فى مصطلحاتنا التى أوشك الاتفاق عليها فى التأليف الفلسفى أن يكون عاماً ، فلسنا نقول عن « الجوهر » الكيان ولا المادة كما يقول ، ولسنا نطابق على الاسكولائية اسم الفلسفة الكلامية كما يطلق ، ولسنا نقول عن « المكان » المدى أو الفضاء كما اختار لنفسه أن يقول هذه الكلمة أنا وتلك أنا ، وغير ذلك كثيراً مما لا نألفه فى الكتابة الفلسفية المعاصرة من ألفاظ ، ولكن

مهما يكن من أمر ، فهذه الترجمة العربية لا بد مألوفة فراغاً
في المكتبة الفلسفية عندنا طالما تمنينا له أن يملأ ، ليجد
القارئ العربي بين يديه ما يحتاج إليه من مصادر المعرفة
الحديثة .

مقدمة المؤلف للبراجماتية

ألقيت المحاضرات التالية في معهد لوويل بمدينة بوسطن في أشهر نوفمبر وديسمبر لسنة ١٩٠٦ ، وفي يناير سنة ١٩٠٧ بجامعة كولومبيا بنيويورك . ولقد طبعت بنفس الصورة التي ألقيت بها بدون تنقيحات أو تفاسير أو حواش .

ويبدو أن الحركة البراجماتية — كما تسمى بهذا الاسم الذي لا أسبغته والذي يظهر أن الوقت قد فات لتغييره — قد قذفت بنفسها من خالق على نحو مفاجيء وبدون سابق إنذار .

فثمة عدد من الاتجاهات وجدت دائماً في الفلسفة أصبحت جميعها مرة واحدة على وعى بنفسها بشكل جماعي ، وعلى وعى برسالتها المشتركة . ولقد حدث ذلك في عدد كبير جداً من الدول ومن وجهات نظر مختلفة عديدة جداً ، لدرجة أن أدى الأمر إلى صدور بيانات كثيرة غير متفق ولا متعارف عليها .

ولقد سعيت إلى لمّ شعث الصورة كما تعرض نفسها لعيني بحث أتناولها إجمالاً في خطوط عريضة ، وبحيث أتحاشى الخلاف التافه القليل الأهمية .

ذلك أن قدراً كبيراً من الخلاف العقيم ، فيما أعتقد ، كان من الممكن تلافيه لو أن نقادنا آثروا الانتظار والتريث حتى تبرز رسالتنا بشكل جلي .

فإذا ظفرت محاضراتي باهتمام وشغف أى قارئ للموضوع العام ، فليس ثمة شك فى أنه سيرغب فى المضى فى متابعة القراءة . لذلك سأزوده بعدد قليل من المراجع : فى أمريكا : « دراسات فى النظرية المنطقية » لـ جون ديوى تعتبر ركيزة أساسية لا غنى عنها .

واقراً أيضاً لـ جون ديوى المقالات الواردة فى المجلة الفلسفية Philosophical Review المجلد ١٥ ، الصفحات ١١٣ و ٤٦٥ وفى مجلة العقل Mind المجلد ١٥ ، صفحة ٢٩٣ ، وفى صحيفة الفلسفة Journal of Philosophy المجلد ٤ ، صفحة ١٩٧ .

ولعل خير بيان يمكن للمرء أن يبدأ به هو كتابات ف . ش . س . شيلر فى كتابه « دراسات فى الإنسانية » وخصوصاً المقالات المرقمة بالأعداد ١ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٨ ، ١٩ . ويجد القارئ أن مقالاته السابقة والمادة الجدلية بصفة عامة المتعلقة بالموضوع ، مشار إليها بشكل واف فى تذييلاته .

وبالإضافة إلى ذلك ، أنظر في مؤلف ج . ميلود المعروف باسم التفسير العقلي Le Rationnel سنة ١٨٩٨ وكذلك مقالات لي روى اللطيفة في مجلة الميتافيزيقيا Revue de Métaphysique مجلد ٧ ، ٨ ، ٩ .

وكذلك اقرأ مقالات بلونديل دي سالي في حوليات الفلسفة المسيحية Annales de Philosophie Chrétienne السلسلة الرابعة ، مجلد ٢ ، ٣ .

ولقد أعلن بايني عن كتاب له عن البراجماتية باللغة الفرنسية سيطلع وشيكاً .

ولتحاشي سوء فهم واحد على الأقل ، اسمحو لي أن أقول إنه لا يوجد ارتباط منطقي بين البراجماتية كما أفهمها ، وبين مذهب سبق لي أن بسطته منذ مدة وجيزة باسم « التجريبية الراديكالية » ، ذلك أن هذا ، المذهب الأخير ، قائم بذاته لايحتاج إلى سند . وفي وسع المرء أن ينبذه كلياً ، ومع ذلك لا يزال براجماتياً .

جامعة هارفارد

إبريل سنة ١٩٠٧

إهداء المؤلف للبراجماتية

إلى ذكرى چون ستيوارت ميل الذى كان
أول من علمنى سعة الأفق البراجماتية والذى يطيب
لخىالى أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حيا

المحاضرة الأولى

المعضلة الراهنة في الفلسفة

في المقدمة التي استهل بها المستر تشسترتون تلك المجموعة الرائعة من مقالاته المسماة « بالمارقين » ، يقول : « ثمة فريق من الناس - وأنا واحد منهم - يعتقدون أن أهم شيء عن أى امرئ وأكثره فعالية من الوجهة العملية - لا يزال هو نظرفته إلى الكون . نحن نعتقد أن المهم بالنسبة لسيدة تدبير منزلا - وهى تتحرى عن مستأجر لإحدى غرفها - أن تعرف دخله ، ولكن الأهم من ذلك هو أن تعرف فلسفته . ونحن نعتقد أنه بالنسبة لقائد على وشك أن يخوض معركة حربية ضد العدو ، أن من المهم أن يعرف عدد العدو ، ولكن الأهم من ذلك أن يعرف فلسفة العدو . نحن نرى أن المسألة ليست إذا ما كانت نظرية الكون تؤثر في الأمور ، ولكن ما إذا كان هناك أى شيء آخر يؤثر فيها على المدى الطويل » .

وأنا أرى ما يراه المستر تشسترتون في هذه المسألة . وإني لأعلم أنكم - سيداتي وسادتي - لكم فلسفة ، كل واحد

منكم له فلسفة ، وأن أطرف وأهم شيء فيكم هو الطريقة التي تحدد هذه الفلسفة وتقرر المنظور في عوالمكم المتعددة . وأنتم تعرفون نفس الشيء عنى .

ومع ذلك فإنى أعترف بارتجاف معين تختلج به نفسى من جراء الإقدام الجسور على المشروع الذى أنا على وشك الخوض فيه ، ذلك أن الفلسفة ، التي هى بكل هذه الأهمية البالغة فى كل واحد منا ، ليست مسألة فنية اصطلاحية ، وإنما هى — على نحو ما — شعورنا الأبكم الصموت بماذا تعنى الحياة بكل أمانة وعمق .

وهى لا تحصل من الكتب إلا جزئياً فقط . إنها سبيلنا الفردى الذاتى لرؤية وشعور الدفع والضغط الكليين للكون . وليس من حقى أن أزعج أن كثيراً منكم دارسون للكون بالمعنى المألوف لدراسة قاعة الدرس ، ومع ذلك فهأنذا أقف أمامكم راغباً فى أن أثير شغفكم واهتمامكم بفلسفة يتعين أن تعالج علاجاً فنياً اصطلاحياً لدرجة لا يستهان بها .

وإنى لتواق إلى أن أملاً نفوسكم بالعطف على اتجاه معاصر أو من به إيماناً عميقاً ، ومع ذلك يتعين على أن أتحدث إليكم كأستاذ ، فى حين أنكم لستم بطلاب .

وأيما ما كان العالم الذى يعتقدده الأستاذ ، فيجب أن يكون على أية حال عالماً يسمح بالحديث المطول ويعين عليه ،

ذلك أن كونا يمكن تفسيره في جملتين : شىء لا مأرب فيه ولا نفع للقريحة الأستاذية .

ما أغناه عن مثل هذا الكون الذى لا يستحق ولا ذرة من الإيمان بشىء من ذلك النوع البخس ! .

لقد سمعت أصدقاء وزملاء يحاولون تقريب الفلسفة من ذهن الجمهور وميوله في نفس هذه القاعة بالذات ، ولكنهم سرعان ما تيسسوا وأجبلوا ثم جنحوا إلى الاصطلاحات الفنية ، ولم تكن النتائج مشجعة إلا جزئياً . ومن ثم فإن مشروعى ، مشروع جرىء يتسم بالחסارة . إن مؤسس البراجماتية نفسه أعطى مقررأ من المحاضرات حديثاً في معهد لوويل بهذه الكلمة نفسها بالذات في عنوايتها — « ومضات من الضوء الساطع » ، « غوث نجدة ضد ظلام أزلى كثيف ! » .

وإني لأتصور أن أحدا منا لم يفهم كل ما قاله — ومع ذلك فهأنذا أقف هنا ، أخوض مغامرة شبيهة إلى أقصى درجة . وإني لأفتحتم هذه المغامرة ، لأن هذه المحاضرات بالذات التى أشير إليها جذبت — أو بالأحرى جلبت — جمهوراً كبيراً طيباً من المستمعين .

وهنا ينبغي الاعتراف بأن ثمة سحراً عجبياً فناناً في

الإنصات إلى أشياء عميقة يدور الحديث حولها . حتى على الرغم من أننا — لا نحن ولا المُحَايِثُونَ — نفهمها .
ذلك أننا نستشعر الرغبة الإعضالية ، ونحس بحضور الرحابة ووجود الضخامة .

لتبدأ قضية خلافية في قاعة تدخين في أى مكان ، عن الإرادة الحرة ، أو أن الله عليم بكل شيء ، أو الخير والشر ، ثم انظر كيف يفتح كل أمرئ من الحاضرين أذنيه على مصراعيهما . إن نتائج الفلسفة تهمننا جميعاً إلى أقصى درجة من الحيوية والجوهرية ، وأشد حجج الفلسفة غرابة تدغدغ إحساسنا بالعمق والحدق والفراة .

ولما كنت أنا نفسى أو من بالفلسفة بكل إخلاص وتقوى ، وأومن أيضاً بأن ثمة فجراً جديداً يبرز علينا معشر الفلاسفة ، فإننى أشعر بأن لزماً على — ضربة لازب — أن أحاول أن أنقل إليكم بعض أنباء الموقف .

إن الفلاسفة هى أسمى المساعى الإنسانية ، وهى أشدها تفاهة وإهمالاً فى آن .

إنها تعمل فى داخل أدق الشقوق ، وتفتح أوسع الصور المتخيلة .

إنها لا تقدم فطيراً كما قيل ولكن فى وسعها أن توحى

لأرواحنا بالشجاعة . ومهما تكن سبلها منفرة ، وبكل ما فيها من شكوك وتحديات وما تصطنعه من مراوغة وأحاج وألغاز وجدليات ، كما تبدو غالباً للعامة ، إلا أنه ليس في وسع أحد منا أن يمضي في طريقه بدون أشعة ضوئها المشرق المرسل ومضاته في الآفاق على أبعاد الدنيا ومرئياتها .

هذه التجليات ، على الأقل ، والآثار المضادة من الظلام التي تناقضها ، والأسرار المكنونة التي تصاحبها ، تخلع على ما تقوله الفلسفة شغفاً أكثر بكثير من أن يكون شغفاً مهيناً .

إن تاريخ الفلسفة ، إلى درجة كبيرة ، هو تاريخ تصادم معين لأمزجة إنسانية .

وعلى الرغم مما قد يبدو في هذه المعالجة للفلسفة من عدم توفيق يربطها في ميزان بعض زملائي ، فإنه يتعين على أن أدخل في حسابي هذا التصادم وأفسر عدداً كبيراً من تشعبات الفلاسفة وتباينهم واختلافهم من جراء هذا التصادم في الأمزجة .

وأيّ ما يكن مزاج الفيلسوف المحترف ، فإنه يحاول عندما يتفلسف أن يوارى حقيقة مزاجه ويسترها .

فالمزاج ليس من دواعي التعقل التي يعترف بها العرف الدارج ، ومن ثم فهو يدفع بأسباب غير شخصية لتسويق

استنتاجاته فحسب . بيد أن مزاجه يعطيه حقاً تحاملاً وانحيازاً أقوى من أى فرض من فروضه الأكثر موضوعية صرفاً .
 إنه يرجح البيئة له على نحو ما ، وفي هذه الناحية أو تلك ممهّداً لوجهة نظر في الكون أكثر انسياقاً مع العاطفة ، أو أكثر قسوة ، تماماً مثلما تفعل حقيقة ما أو مبدأ ، ما .
 إنه يعول على مزاجه ويثق به .

ولكونه يريد عالمياً يتفق ومزاجه ، فهو مؤمن بأى تمثيل للكون يتفق معه فعلاً .

وهو يشعر بأن الأشخاص ذوى المزاج المضاد نشاز ، لا يتناغمون مع طبيعة العالم ، ويعتبرهم فى دخيلة نفسه غير ذوى أهلية لولوج دنيا الفلسفة ، حتى على الرغم من أنهم قد يفوقونه أضعافاً مضاعفة فى المقدرة الجدلية .

بيد أنه فى ساحة الجدل لا يستطيع أن يقيم دعواه على الأساس القاحل العارى لمزاجه ، ومن ثم يطالب بالحكمة والزكّانة ، أو بالحجة والسلطة الأعلى .

وعلى هذا ، ينجم هنا ضرب من عدم الإخلاص فى مناقشاتنا الفلسفية ، قوامه أن أقوى فروضنا طرّاً لا يذ كر أبداً .
 وإنى لعلى يقيّن بأن مما يسهم فى الوضوح والإبانة إذا أثرنا

كسر هذه القاعدة في هذه المحاضرات وذكرنا هذا العامل
الفعال . وبناء على ذلك فإنني أشعر بأن لي الحق والحرية في
فعل ذلك .

وطبعاً إنني أتحدث هنا عن رجال ذوى مكانة وشهرة ،
على سبيل الجزم ، رجال ذوى جبلة خاصة ومزاج ذاتي في
غايه التطرف ، ممن تركوا بصماتهم وملاحمهم على الفلسفة ،
وممن يحتلون مكان الصدارة في تاريخها .

إن أفلاطون ، ولوك ، وهيجل ، وسبنسر من طراز
مثل هؤلاء المفكرين المراجيين .

ومعظمنا ، ، طبعاً ، ليس له مزاج عقلي محدد ،
فنحن مزيج من عناصر متضاربة ، كل عنصر منها حاضر
باعتدال وخفة .

ونحن لا نكاد نعرف تفضيلاتنا الذاتية في المسائل
التجريدية ، وبعضنا يعدل عنها بسهولة وينتهي باتباع الطراز
السائد أو الانسياق وراء معتقدات أكثر الفلاسفة وزناً وتأثيراً
في الجيرة التي نعيش فيها ، أياً ما كان هذا الفيلسوف .

ولكن الشيء الوحيد الذي كان له وزن إلى الآن في
الفلسفة هو أن المرء ينبغي له أن يرى الأشياء ، يراها توا

بطريقته الخاصة به ، إذ هو لا يرضى عن أية طريقة أخرى مضادة لرؤيتها .

وليس ثمة سبب يدعونا لافتراض أن هذه الرؤية المزاجية القوية لن يكون لها وزن ولا حساب من الآن فصاعداً في تاريخ عقائد الإنسان .

أما الفرق المعين في المزاج الذى يدور بخلدى وأنا أدلى بهذه الملاحظات فهو فرق كان له وزن وحساب في الأدب والفن والحكومة والآداب العامة ، وكذلك في الفلسفة . ففي العادات المرعية من السلوك نجد الأشخاص الأصوليين النمطيين ، ونجد الأشخاص المتحررين من القيود والذين يتميزون باليسر والسهولة .

وفي الحكومة نجد السلطانيين والفوضويين .
وفي الأدب من يدقق في استقاء اللفظ ، أو الأكاديميين ،
أو الواقعيين .

وفي الفن الكلاسيكيين والرومانتيكيين .
وأنتم ملمون بكل هذه الفوارق وتعرفونها جيداً .
وكذلك الأمر عندنا في الفلسفة ؛ فلدينا نوع من التقابل
أو التضاد المشابه لذلك جداً والذى يتجلى في الاصطلاحين :
« العقلى » و « التجريبي » .

فالتجربى يعنى من يجب الحقائق فى كل متنوعاتها الخام ،
والعقلى يعنى المتحمس المتعصب للمبادئ المجردة والخالدة .

وليس فى وسع أى امرئ أن يعيش ساعة واحدة بدون
كل من الوقائع والمبادئ ، ومن ثم فإن الفرق فرق فى مركز
الاهتمام ، ومع ذلك فهو يربى حزازات وكراهيات من ألد
أنواع الخصام بين من يختلفون فى وضع مراكز الثقل .
وسنجد أن من المناسب جداً أن نعبر عن تباين معين فى
طرائق الناس فى تناول الكون بأن نتحدث عن المزاج
التجربى والمزاج العقلى المطابق لموجيات العقل .

وهذان الاصطلاحان يجعلان التباين بسيطاً وجسماً ،
ولعل الأكثر بساطة وجسامة ، مما هو مألوف عادة ، هم
الرجال الذين تعزى إليهم المصطلحات .

ذلك أن كل ضرب من ضروب التبديل والتوفيق ممكن
فى الطبيعة الإنسانية ، فإذا مضيتُ الآن فى أن أحدد على نحو
أكمل وأوفى ما يجوز بذهنى عندما أتحدث عن العقليين
والتجريبيين بأن أضيف إلى كل من هذين اللقبين بعض
الخصائص الثانوية الموسومين بهما ، فإنى أناشدكم أن تعتبروا
تصرفى تعسفياً إلى حد ما .

فأنا أختار أنماطاً من المزج والتوافق تهبها الطبيعة بسخاء

ولكنها لا تمنحها اطراداً بأية حال من الأحوال ، وإنى
لأختارها فحسب من أجل يسرها وملاءمتها في مساعدتى على
بلوغ مأربى النهاى فى وسم البراجماتية وتميز خصائصها .

ومن الناحية التاريخية نجد أن اللفظين : المذهب الفكرى
(التبصرية) ، والمذهب الإحساسى (الإحساسية) ،
استعملوا كمرادفين « للعقلية » « والتجريبية » .

ويبدو أن الطبيعة تجمع فى الأغلب الأعم مع التبصرية
نزعة مثالية وتفاوتية . فى حين أن التجريبيين من جهة أخرى
يندر ألا يكونوا غير ماديين ، وتفاوتهم ميال لأن يكون
بلا ريب مشروطاً ومختلجاً .

فالمذهب العقلى دائماً أحديّ ؛ فهو مبدأ من الكليات
والكونيات والعموميات ويعظم من وحدة الأشياء . فى حين
أن التجريبية تبدأ من الأجزاء ، وتجعل من الكل طائفة أو
مجموعة أو جملة — ومن ثم لا تمتعض من أن تسمى نفسها
تعددية .

والمذهب العقلى عادة يعتبر نفسه أكثر تديناً من التجريبية ،
ولكن هناك الكثير مما يمكن أن يقال حول هذه الدعوى ،
لذلك سأقتصر على مجرد ذكرها .

فهى دعوى صحيحة عندما يكون صاحب المذهب

العقلي ، كفرد ، ممن يسمى برجل شعور ، وعندما يكون صاحب المذهب التجريبي ، كفرد ، ممن يفاخر بكونه ثاقب الفكر صلب الرأى .

وفى هذه الحالة فإن صاحب المذهب العقلى تجده عادة أيضاً فى صف ما يسمى بالإرادة الحرة ، وتجد التجريبي قدريا - إننى أستعمل الاصطلاحين الأكثر رواجاً وشيوعاً بين الجمهور .

وأخيراً فإن صاحب المذهب العقلى يكون صاحب مزاج يقينى وثوق فى توكيداته ، فى حين أن صاحب المذهب التجريبي أكثر ارتياباً وأكثر ترحيباً بالمناقشة وانفساحاً لها .

ولذلك يطيب لى أن أكتب هذه الخصائص المتقابلة فى عمودين . وأعتقد أنه سيسهل عليكم عملياً معرفة نمطى التكوين العقلى الذى أعنيه إذا سممت كل عمود على حدة بعنوانى : « ليين العريكة » ، « صعب المراس » .

اللين العريكة : الصعب المراس

تعقلى (يقر بالمبادئ) تجريبى (يقر بالوقائع)

إحسامى

تبصرى

مادى	مثالى
تشاومى	تفاولى
لا دينى	دينى
قدرى	مؤمن بالإرادة الحرة
تعددى	أحدى
ارتياى	يقينى

أتوسل إليكم أن تؤجلوا لحظة موضوع ما إذا كان
المزيجان المتناظران - اللذان كتبتهما - كل منهما متماسكا
ومتناغما وثابتا في داخله أم لا . سرعان ما سأخرج من
جعبتى الكثير عن هذه النقطة فصبراً . ويكفى لغرضنا
المباشر ، أن نؤكد أن الناس ذوى العقول اللينة العريكة
وذوى العقول الصعبة المراس اللذين بينت خصائصهما ،
موجودون جميعا ، ولعل كلا منكم يعرف مثالا واضحا
جدا من كل نمط منهما ويعلم ما يظن كل فريق من كل
طراز في كل فريق من الطراز الآخر . كل فئة تزدرى
الأخرى وتحط من شأنها .

وعداوة الفئتين ، كلما اشتدت حدة الفروق المزاجية
بينهما متمثلة في أفراد ، هذه العداوة شكلت في كل
العصور جزءا من الجو الفلسفى للعصر .

ولأنها لتشكل جزءا من الجوف الفلسفى اليوم - فى زماننا المعاصر .

فأصحاب العقول صعبة المراس يصفون لىنى العريكة بالمنساقين مع العاطفة وبذوى الرؤوس الرخوة .

ولينو العريكة يشعرون أن صعاب المراس يفتقرون إلى التهذيب ، وهم غلاظ القلوب ومن بهم فظاظة أو قسوة .

إن رد فعلهم المتبادل شبيه جدا برد الفعل ذلك الذى يحدث عندما يختلط السياح البوسطونيون بسكان من طراز أهالى كريبيلى كريك .

فكل نمط يعتقد أن الآخر أقل منه ، بيد أن الازدراء فى الحالة الأولى مشوب بالسرور والطرب ، وفى الثانية مشوب بالخوف .

وكما سبق أن أكدت القول ، فإن قليلا منا بوسطونيون لينون ، نقاوة وبساطة صرفا ، وقليل منا من يمثلون نمط جبهة جبال الروكى الصعاب المراس ، فى الفلسفة .

معظمنا يتوق ويصبو إلى فضائل الفريقين فى كل فئة .
 إن الحقائق - طيبة طبعاً فحبذا الكثير منها ، والمبادئ - طيبة - حبذا الكثير من المبادئ . إن العالم - بلا ريب - واحد إذا نظرت إليه بطريقة ما ، ولكنه - بلا ريب -

متعدد إذا نظرت إليه بنظرة أخرى . إنه واحد ومتعدد في آن - فلتتخذ نوعا من الأحدية التعددية .
وكل شيء طبعا ، بالضرورة مقرر ، يبد أن إرادتنا طبعا حرة : ثمة نوع من الحتمية الحرة الإرادة هو الفلسفة الحققة .

إن شر الأجزاء لا يمكن إنكاره ، ولكن الكل لا يمكن أن يكون شرا ، ومن ثم فإن التشاؤم العملى يمكن أن يمزج بالتفاؤل الميتافيزيقى .

وهكذا الشأن ، فإن الرجل الفلسفى العادى الذى ليس من أرباب المهنة لن تجده راديكاليا أبداً ، ولن تجد له نظاما مستقيما قويمًا واضح المعالم بين القسمات ، وإنما تجده يعيش بغير وضوح فى قسم أو آخر منها مقبول الظاهر ، لكى يلائم إغراءات وتجارب الساعات المتتالية .

ولكن البعض منا أكثر من مجرد هواة فى الفلسفة .

إننا نستحق اسم الهواة المصارعين الأقوياء الجسم بالرياضة . وإننا لنتميز غيظا من فرط عدم الثبات والتذبذب معتقدنا ، إننا لن نستطيع أن نحفظ بضمير فكري صالح ، ما دمتنا نخلط بين المتناقضات ونمزج بين المتنافرات من الأضداد المتقابلة على طرفى نقيض .

والآن أجد نفسي قد بلغت أول نقطة هامة إيجابية
أبتغى ذكرها .

لم يسبق من قبل أبداً وجود عدد كبير من الناس من
ذوى القابلية التجريبية على سبيل الجزم - مثلما هو حادث
في الوقت الحاضر .

إن أطفالنا ، في وسع المرء أن يقول ، يكادون يولدون
علميين .

بيد أن توقيرنا للحقائق لم يجرDNA من قوة التأثير الدينية
برمتها .

بل إن هذا التوقير ذاته يكاد يكون دينيا .

إن مزاجنا العلمى مزاج متخشع قانت ورع .

خذ رجلا من هذا النمط ودعه يصبح أيضاً هاويا فلسفيا
يأبى أن يخلط نظاماً خبيصاً على وتيرة الرجل العادى الذى
ليس من أرباب المهنة ، وما هو الوضع الذى يجد نفسه فيه
في هذا العام المبارك من أعوام التقويم الميلادى المجيد عام

١٩٠٦ ؟

إنه يريد الحقائق ويريد العلم ولكنه يريد ديناً أيضاً .

ولكونه هاويا وليس منشئاً مستقلا في الفلسفة فهو ،

طبيعيا ، يلتمس التوجيه من الخبراء وأرباب المهنة الذين يجدهم فعلا قائمين من قبل في الميدان . إن عددا كبيرا منكم هنا معشر الحاضرين ، وربما الأغلبية الساحقة منكم ، هواة من هذا الطراز تماما . والآن فاندسأل : أى أنواع الفلسفة تُقدِّمُ لكم فعلا لكى تشبع حاجتكم ؟

تجدون فلسفة تجريبية ليست دينية بما فيه الكفاية ، وتجدون فلسفة دينية ليست تجريبية بما فيه الكفاية ، للوفاء بغرضكم .

فإذا نظرتم إلى الناحية التى تنال الحقائق والوقائع فيها الاعتبار الأسمى فإنكم تجدون كل برنامج العقلية الصعبة المراس ، يعمل على قدم وساق ، وتجدون الصراع بين العلم والدين على أشده قصفا وعصفا .

فإما أن يكون فظا غليظ القلب منحوتا من جبال روكى بمذهبه الأحدي المادى ، وإلهه الأثرى المطلق ، وهزله العابث بلهلك على أنه « ذو فقار غازى » ، وإما أن يكون سبنسريا يعالج تاريخ العالم على أنه مجرد إعادة توزيع للمادة والحركة فمحسب مع الانحناء للدين بأدب فى الخارج - عند الباب الأمامى ، أمام المدخل - ولا جناح عليه حقا من أن يستمر قائما موجودا ، ولكن لا ينبغى له أبداً أن يبدى وجهه فى داخل الحرم .

وفى المائة والخمسين السنة الأخيرة يبدو أن تقدم العلم
معناه تكبير وتوسيع وتضخم العالم المادى وتقليل وتضييق
وتصغير أهمية الإنسان ،

والنتيجة هى ما يمكن للمرء أن يسميه نمو الشعور الطبيعى
أو المتعلق بالفلسفة الوضعية .

فالإنسان ليس مدبر الطبيعة ، ولا سانّ قوانينها ، وإنما
هو مستشرب ، ماص ، مستوعب . والطبيعة هى التى تقف
راسخة ثابتة وطيدة . وهو الذى يتعين عليه أن يكيف نفسه
ويوفقها لها . فليسجل الحقيقة أو الواقع ، على الرغم من أنها
قد تكون قاسية وجائرة ثم يدعن لها !

لقد مضى عهد التلقائية والشجاعة الرومانتيكية ، إن
الروية مادية ومحنة . والمثل العليا تبدو كنتاج جامد هامد
بجانب الفسيولوجى ، والملاأ الأعلى يفسره الملاأ الأدنى ،
ويعامل دائماً كمحالة من " لاشئ سوى " — لاشئ سوى
شئ آخر من نوع وطىء جدا .

وموجز القول أنك تحصل على كون مادى لا يأنس فيه
سوى العقول الصعبة المراس ، ويجدون أنفسهم فيه على
الرحب والسعة .

فإذا اتجهت إلى الناحية الدينية على سبيل السلوى
واستهديت بالفلسفات اللينة العريكة فإذا تجد ؟ إن الفلسفة

الدينية في زماننا وجيلنا ، نحن معشر الناطقين بالإنجليزية ،
ذات نمطين رئيسيين :

أحدهما أكثر تطرفا وتهجما ، والآخر يتسم بطابع من
يحارب متراجما القهقري ، ناكصا على عقبيه في بطاء .
والى لأعنى بالحناج الأكثر تطرفا من الفلسفة الدينية ،
ما يطلق عليه المذهب المثالي التجريدى (المثالية الاستشرافية) (*)
التي يدين بها رجال مثل جرين ، كايردس ، بوزانكيه ،
ورويس . ولقد أثرت هذه الفلسفة تأثيرا عظيما في طائفة
البروتستانت عندنا من الأعضاء الأكثر اجتهادا . وهى
فلسفة أحدية تقول بوحدة الوجود الأحدى ، ومما لا ريب
فيه أنها قد نجحت فعلا في أن تفلح مذهب الألوهية في
الملة البروتستانتية على الإجمال .

ومع ذلك فذهب الألوهية ما زال باقيا كعهدنا به .

إنه السليل الوراثى ، فى سبيل موصول من مرحلة من
الإذعان والتسليم بالأمر إلى المرحلة الأخرى ، من مذهب الربوبية
اليقيني الحرفى الذى ما زال يلحق بتزمت وصرامة وتعصب
فى المعاهد اللاهوتية ، لتخريج القساوسة والرهبان ، التابعين
للكنيسة الكاثوليكية . ولقد اعتدنا معشر الفلاسفة لمدة طويلة

(*) مذهب أن للعالم علة خارجة عنه . (المترجم)

أن نسمى هذا المذهب فيما بيننا بفلسفة المدرسة الاسكتلندية .
إنها ما عنيته بالفلسفة التي تتسم بطابع من يحارب
متراجعا القهقري ناكصا على عقبيه في بطاء .

وبين تطاول وإجحاف وطغيان الهيجليين وفلاسفة
المطلق الآخرين من جهة ، والتطوريين العلميين والملاحدين
من جهة أخرى . . . بين شقي هذه الرحى فلا بد وأن الرجال
الذين يعطوننا هذا النوع من الفلسفة من أمثال جيمس مارتينو
وبروفسور باون ، وبروفسور لاد وغيرهم لا بد وأنهم يشعرون
تحت ضغط عاصر .

ومهما كنتم منصفين ومقسطين وسليحي الطوية ، فإن
هذه الفلسفة ليست راديكالية المزاج .

إنها فلسفة توليفية ، فلسفة توفيقية ، بحسبها جميعاً وهي
شئ . إنها فلسفة تسعى إلى التعايش فوق كل شئ ، إلى
طريقة للمعايشة بالوفاق مع المعاشين بصرف النظر عن أى
اعتبار آخر .

إنها تتقبل حقائق الداروينية ، وحقائق الفسيولوجية
الخفية ، ولكنها لا تفعل شيئاً إيجابياً أو متحمساً بها .
إنها تفتقر إلى النعمة المنتصرة والتهجمية .

ومن ثم ، فهي تفتقر إلى الهيبة والسطوة ، في حين أن المذهب المطلق يتمتع بشيء من الهيبة والسطوة مرده إلى أسلوبه الأكثر راديكالية .

وهذان النظامان هما ما يتعين عليكم أن تختاروا بينهما إذا يعمتم شطر مدرسة العقلية اللينة العريكة . وإذا كنتم المحبين للحقائق — كما افترضت أنكم لا بد وأن تكونوا — فإنكم واجدون ذنب أفعى المذهب العقلي والمذهب الفكري التبصرى فوق كل شيء يقع على هذا الجانب من الخط . إنكم تتخلصون حقاً من المادية المصاحبة للمذهب التجريبي السائد ، ولكنكم تدفعون ثمن هذا الهروب بأن تفقدوا الصلة بالأجزاء الملموسة المحسوسة من الحياة .

وكلما استقر الفلاسفة الإطلاقيون على مثل هذا المنسوب العالى من التجريد فلن يحاولوا أن ينزلوا أبداً من فوقه .

والعقل المطلق الذى يعطونه لها ، العقل الذى يصنع عالمنا بأن يفكره ، هذا العقل ربما ، وبقدر ما يبدو لنا العكس ، يكون قد صنع أى عالم آخر من ملايين العوالم الأخرى تماماً مثلما صنع هذا العالم .

إنك لا تستطيع أن تستدل على أى حادث مفرد حقيقى من فكرته .

إنه موائم لأية حالة من الحالات مهما تكن ، حيث إنه صحيح هنا في المبدأ الأسفل . ثم إن الإله الربوبى يكاد يكون عقياً مثل المبدأ ذاته ؛ إذ يتعين عليك أن تخوض في العالم الذى خلقه لكى تحصل على أية إشارة أو هسيس عن صفته الحقيقية : إنه ذلك الضرب من الإله الذى صنع ذلك الضرب من العالم مرة لا تتكرر . إن إله الكتاب الربوبيين يعيش على مرتفعات مجردة صرفة تماماً مثلاً يعيش المطلق ..

إن الإطلاقية تمتاز بشىء من العزم والإقدام والاكتساح فيها ، فى حين أن مذهب الألوهية أكثر فدامة وخولا وبلادة . ولكن الاثنين قصيان وفارغان سواء بسواء .

إن الذى تبتغونه أنتم هو فلسفة لا تشغل فحسب قواكم الخاصة بالتجريد الفكرى ، وإنما تحدث ارتباطاً إيجابياً بهذا العالم الواقعى الحقيقى المؤلف من بشر فانيين .

إنكم تريدون نظاماً يجمع بين الأمرين : الولاء العلمى للحقائق ، والرغبة فى إدخالها فى الحساب والتقدير والتدبير وروح الملاءمة والتكيف ، بالاختصار ، وكذلك أيضاً اليقين القديم فى القيم الإنسانية والتلقائية المحصلة سواء أكانت من النوع الدينى أم من النوع الرومانتيكى .

ومن ثم فهذه هي معضلتكم : إنكم تجدون شقي مبحثكم في حالة انفصام لارتق له .

إنكم تجدون التجريبية مع اللاإنسانية واللادينية ، وإلا فإنكم تجدون فلسفة عقلية قد تسمى نفسها حقاً دينية ، ولكنها تنأى بعيداً عن كل اتصال محدد معرف بالحقائق الملموسة والمسرات والأحزان المحسوسة .

وأنا لا أدرى كم منكم يعيش على مقربة وصلة وثيقة بالفلسفة بدرجة كافية تسمح له بأن يدرك إدراكاً كاملاً ما أعنى بهذا القول الأخير ، لذلك لا جناح على أن أطنب بشيء من الإسهاب في هذا السياق ، وأوضح عنصر عدم الواقعية في كل النظم العقلية الفلسفية التي يمنح المؤمن الجدى بالحقائق والوقائع إلى الشعور بالنفور منها .

ليتني احتفظت بالصفحات الأولى من رسالة سلمها لي أحد الطلاب منذ عام أو عامين على ما أذكر .

ولقد وضحت هذه الصفحات فكرتي بكل جلاء ، وإنى لأشعر بالأسف إذ لا يتسنى لي أن أقرأها على مسامعكم الآن ، فإني بدأت هذا الشاب ، الذي كان متخرجاً في إحدى كليات الغرب ، بأن قال إنه كان دائماً يسلم بأن المرء عندما يدخل قاعة درس فلسفية فإن إزاماً عليه أن

يفتح علاقات مع عالم مختلف تماماً عن العالم الذى تركه من خلفه فى الشارع ، ذلك أن العالمين فى نظره - كما قال - من المفروض ألا يكون لأحدهما شأن بالآخر لدرجة أنك لا تستطيع أن تشغل عقلك بهما فى نفس الوقت .

فعالم الخبرات الشخصية الملموسة المحسوسة الذى ينتمى إليه الشارع عالم وفير كثرة وتعدداً فوق التصور ، وهو عالم محتبل معقد متشابك موحل عكر مؤلم ومخير للألباب ، فى حين أن العالم الذى يدخلكم فيه أستاذ الفلسفة عالم بسيط نقي نبيل لا تشوبه شائبة ؛ ذلك أن متناقضات الحياة لا أثر لها فيه . فهندسته المعمارية هندسة كلاسيكية . مبادئ الاستقراء تتبع رسومه التخطيطية ، والضرورات المنطقية ، تحكم لصق أجزاءه .

والطهارة والكرامة هما أكثر ما يعبر عنه هذا العالم . إنه نوع من المعبد الرخامى المقام على جبل يتلألاً ضوءاً ونوراً .

وفى الواقع من الأمر ، فإنه أبعد ما يكون عن الاستفادة من هذا العالم الواقعى ، وأكثر ما يكون إضافة واضحة مبهمة فوقه ، بمثابة حرم مقدس أو ملاذ كلاسيكى يتصور صاحب المذهب العقلى أن فى وسعه أن يلوذ به فراراً من

الصبغة القوطية المربكة التي لا طاقة له بها ، والتي يتسم بها طابع الوقائع والحقائق الراهنة في وجوده .

ومن ثم فهو ليس تفسيراً لعالمنا المحسوس الملموس ، وإنما هو شيء مختلف تماماً ، بديل عنه ، ترياق له ، سبيل للهروب منه .

ومزاجه - إذا جاز لي أن أستعمل كلمة مزاج هنا - مزاج غريب على الإطلاق لا يمت بسبب إلى مزاج الوجود في صيغته المحسوسة الملموسة .

إن التدميث ، أو التنقية ، أو التصفية ، هي الصفة التي تميز فلسفات أصحاب المذاهب العقلية .

لأنهم يقتصرون على إشباع ذلك التوقان الواحم إلى موضوع مصفى من التأمل الذي يعتبر من أقوى شهوات العقل التي يصبو إليها . ولكنني أطلب منكم ، بكل جدية ، أن تنظروا في الخارج إلى هذا الكون الهائل الضخم من الحقائق المحسوسة الملموسة ، وأن تشاهدوا مذهلاته المريعة ومفاجآته وما به من ضروب القسوة وصنوف العذاب والوحشية التي يبدىها ، ثم خبروني بعد ذلك إذا ما كانت صفة « نقي » أو « صاف » هي الطابع الوصفي الوحيد الذي لا مناص منه ، الذي يطفر إلى شفاهكم .

إن التنقية أو التصفية أو التدميث ، لها مكانها في الأشياء ما في ذلك أدنى ريب .

ولكن فلسفة لا تتنفس شيئا سوى التصفية أو التنقية أو التدميث لن تقنع أو تشبع أبدا المزاج العقلي لصاحب المذهب التجريبي ، ذلك أنها ستبدو أمامه كنصب مقام من الاصطناعية . ولهذا نجد رجال العلم يفضلون أن يديروا ظهورهم للميتافزيقيات ، على اعتبار أنها شيء طيني شبحي رهين الدير تماما ، ونجد الرجال العمليين ينفضون غبار الفلسفة عن أقدامهم ويلبون نداء التيه والضلال . حقا ثمة شيء مفزع بعض الشيء في الإشباع الذي يملأ به نظام نقي ، ولكن غير واقعي ، عقلا من عقول أصحاب المذهب العقلي البحت .

لقد كان ليبنتز عقلا من هذا الطراز العقلي المطابق لموحيات العقل فقط ، ولديه شغف لا حد له بالحقائق والوقائع يفوق أقصى ما في وسع أصحاب هذا المذهب أن يبدده ، ولكن إذا رغبتهم في السطحية المجسدة ، فما عليكم إلا أن تقرأوا تلك الأطروحة المكتوبة بكل حذق وجاذبية المسماة ، « الشودلية » Théodicée التي حاول فيها أن يسوغ سبل الله بالقياس إلى الإنسان ، وأن يبرهن على أن العالم

الذى نعيش فيه هو أحسن العوالم الممكنة ، وأن ليس في
الإمكان أبدع مما هو كائن .

اسمحوا لي أن أقتبس نموذجاً مما أعنى ؛ ذلك أن من بين
العوائق القائمة في وجه فلسفته التفاولية أنه يتعين على ليبنتز
أن يعتبر عدد الذين كتبت عليهم الدينونة الأبدية . وكون
هذا العدد يفوق بلا حد ، في حالتنا البشرية ، عدد
الناجين والذين كتب لهم الخلاص ، فهذا أمر يسلم به كفرض
أو مقدمة من اللاهوتيين ، ثم يمضى على أساس هذا
الفرض في سوق حجته على النحو التالى ، فهو يقول :
« حتى عندئذ :

« فإن الشر يبدو وكأنه يكاد يكون لا شىء إذا قورن
بالخير ، إذا قدر لنا أن ننظر في عظم ملكوت الله . لقد
كتب كويلياس سيكوندوس كيوريو كتباً عنوانه
« Amplitudine Regni Coelestis » الذى أعيد طبعه منذ
وقت ليس ببعيد . ولكنه أخفق في أن يحيط بمدى ملكوت
السموات ، إن الأقدمين كانت أفكارهم صغيرة عن أعمال
الله وخلقه

كان يخيّل إليهم أن الأرض التى نعيش عليها فقط هى
الكوكب الوحيد المأهول بالسكان ، وحتى فكرة التقاطيرين

(صفة لمن هم في الجهة المقابلة من كرة الأرض) كانت تستأنهم .

فبقية العالم عندهم كان يتألف من بعض أفلاك سماوية لامعة ومن عدد قليل من الأجرام البللورية .

ولكننا اليوم — أيا ما كانت الحدود التي نسمح بها أو نرفضها بالنسبة للكون — يجب علينا أن نعترف بوجود عدد لا حصر له من الأفلاك فيه ، في حجم كوكبنا أو أكبر ، ولها نفس الحق ، مثلها تماما ، في أن تعول سكانا عاقلين ، وإن كان لا يتبع ذلك بالضرورة أن يكون كل هؤلاء السكان من البشر .

إن أرضنا ليست سوى واحدة فقط من بين الأفلاك الرئيسية الستة التي تتبع شمسنا . وحيث إن كل النجوم الثابتة شمس ، فإن المرء يرى مدى صغر المساحة التي تحتلها أرضنا بين الأشياء المنظورة ، حيث إنها لا تعدو كونها فلكا من الأفلاك . وقد لا يسكن كل هذه الشموس سوى مخاوقات سعيدة ، ولا شيء يحملنا على الاعتقاد بأن عدد الأشخاص الملعونين عدد كبير جدا : لأن حالات قليلة جدا وعينات قليلة جدا تكفي للنفع الذي يستقيه الخير من الشر . وعلاوة على ذلك ، فحيث إنه ليس هناك سبب

يدعو إلى افتراض وجود نجوم في كل مكان ، أفلا يمكن أن يكون هناك فضاء كبير وراء منطقة النجوم ؟ وأن هذا الفضاء الهائل ، المحيط بكل هذه المنطقة

قد يكون زاخرا بالسعادة والجلال .

والآن ما مصير اعتبارنا لأرضنا وقاطنيها ؟

أفلا تتضاءل وتتصاغر إلى شيء لا يعدو نقطة طبيعية — حيث إن أرضنا ليست سوى نقطة بالقياس إلى بعد النجوم الثابتة .

ومن ثم فإن جزء الكون الذي نعرفه ، يكاد يكون ضائعا في العدم إذا قورن بالجزء الذي لا نعرفه ، والذي لم يضطر بعد إلى الإقرار به ، وكذلك كل الشرور التي نعرفها الواقعة في نطاق هذا الذي يكاد يكون لا شيء ، فيترتب على ذلك أن الشرور قد تكون لا شيء تقريبا إذا قورنت بأنواع الخير التي يحتويها الكون .

ثم يَمْضِي ليبين في سياق آخر فيقول :

« ثمة نوع من العدالة لا تهدف . . . لا إلى إصلاح المجرم ، ولا إلى ضرب مثل الآخرين ، ولا إلى تلافى أو علاج الأذى . وهذه العدالة تركز أساسا على صواب الأمور

والملاءمة البحث التي تجد إشباعا معيناً في التكفير عن عمل آثم .

ولقد عارض السوسينيون وهوبز في هذه العدالة العقابية التي هي عدالة منتقمة حقود . . . إنها تركز دائماً على صواب الأمور ووضعها في نصابها . وهي لا ترضى فقط الفئة المحبى عليها ، وإنما ترضى أيضاً كل جمهور المشاهدين العقلاء من أولى النهى ، تماماً مثلما ترضى قطعة جميلة من الموسيقى ، أو قطعة رائعة من فن العمارة عقلاً جيد التركيب والتنظيم .

وعلى هذا النحو ، يستمر عذاب الملعونين والمعذبين في الأرض ، والذين كتبت عليهم الدينونة ، حتى على الرغم من أنهم لم يظلوا يؤدون أية وظيفة في تحويل أى إنسان عن الإثم ، وعلى هذا النحو يستمر حسن جزاء ومثوبة أولى النعم المباركين السعداء . على الرغم من أنهم لا يحملون أحداً على الخير أو يمنحونه أى تثبيت في الصراط المستقيم . فاللعونون لا يزالون يجلبون على أنفسهم دائماً عقوبات جديدة على نحو موصول بما يرتكبونه من معاص وآثام وذنوب مستمرة ، والمباركون يجلبون لأنفسهم نعمة ومتعة جديدة على نحو موصول بتقديمهم الموصول في الخير والمضى فيه قدماً بلا توقف .

وكلتا الحقيقةين تستندان إلى مبدأ وضع الأمور في نصابها . . . لأن الله خلق كل الأشياء متناغمة في الكمال ، كما سبق لي التنويه بذلك

إن إدراك لينيتز الواهن للحقيقة والواقع ، أوضح من أن يحتاج إلى تعليق مني . فن الحلّى أن أية صورة واقعية لخبرة الروح الملعونة لم يقدر لها أبدا أن تطرق أبواب عقله . بل إنه لم يخطر بباله أبدا أنه كلما صغر عدد « عينات » فصيلة « الروح الضائعة » التي يغمسها الله بمثابة ثريد في قصعة الصلاحية الأبدية ، زاد ظلم الأساس الذي يرتكز عليه مجد المباركين وأولى النعم . إن الذي يعطيه لنا هو تمرين أدبي بارد ، لا تستطيع حتى نار الجحيم أن تدفئ مِرَّتَهُ المَهْلَةَ .

ولا تقولوا إلى إنه لكي أبين سطحية وتضحل تفلسف المذهب العقلي ، فإنه يتعين على أن أرجع إلى عصر سطحي ضحل يضع على يافوخه شعراً مستعاراً .

إن التفاؤل الذي يتسم به المذهب العقلي المعاصر يبدو بنفس السطحية والتضحل عند العقل المحب للحقيقة والواقع . فالكون الحقيقي شيء مفتوح على مصراعيه ، ولكن المذهب العقلي يصطنع نظاما ، والنظم لا بد وأن تكون مغلقة .

ذلك أن الكمال بالنسبة للناس في الحياة العلمية ، شيء بعيد ولا يزال في سبيل البلوغ .

وهذا بالنسبة للمذهب العقلي ليس سوى الوهم الغرار للفنان والمتناهي والنسبي : فالأساس المطلق للأشياء هو كمال تام سرمدى .

وإني لأجد مثالا طيباً للثورة ضد التفاؤل الهوائى الأحمق الضحل للفلسفة الدينية المعاصرة ، فى كتاب منشور لذلك الكاتب الفوضوى المقدام موريسون ا . سوفيت . إن فوضوية المستر سوفيت تذهب إلى مدى أبعد قليلا من فوضويتى ، ولكنى أعترف بأننى أعطف كثيراً ، وكذلك بعضكم فيما أعلم ، يعطفون من صميم قلوبهم على سخطه على التفاؤلات المثالية التى أصبحت الآن أسلوباً ذائع الصيت — بدعة « موضحة » العصر .

إنه يبدأ كنيبه عن « الإذعان الإنسانى » بسلسلة من مقتطفات من الصحف لمراسلى المدن (حالات انتحار ، حالات موت بسبب الجوع ، وما شابه ذلك) كنماذج لنظامنا المتمدين .

فهو يذكر على سبيل المثال :

« بعد الكد مشياً وسعيًا ، خائضاً وسط الثلج من أقصى

المدينة إلى أقصاها ، مؤملا ، بلا جدوى ، فى الحصول على عمل ومصطحبا زوجته وأطفاله الستة ، وقد عضهم الجوع بأنياه بعد أن طردوا وأخرجوا من مسكنهم بأحد البيوت المؤجرة فى الجانب الشرقى من المدينة بسبب عجزهم عن دفع الإيجار ، أنهى چون كوركوران - وهو موظف كتابى - حياته اليوم بأن شرب « حمض الفينيك » . لقد فقد كوركوران وظيفته منذ ثلاثة أسابيع بسبب المرض ، وفى أثناء فترة البطالة تبخرت مدخراته الضئيلة ، وبالأمس حصل على عمل مع فرقة من فرق المدينة لكسح الثلوج ، ولكن المرض أقعده عن العمل ضعفا ووهنا واضطر إلى تركه بعد ساعة واحدة من محاولة استعمال كاسحة الثلج . ثم استأنف من جديد المهمة الشاقة للبحث عن عمل . فلما أخفق مسعاه وشعر بخيبة الأمل تماما ، عاد كوركوران إلى بيته بالأمس ليجد زوجته وأطفاله بلا طعام وليجد إنذاراً بإخلاء المسكن معلقا بالباب . وفى صبيحة اليوم التالى شرب السم .

ثم يمضى فيقول :

« إن سجلات عدد كبير من الحالات الأخرى موجودة أمامى . . . بدرجة تملأ دائرة معارف كاملة من هذا

النوع . وإني لأقصر القول على ذكر هذه الأمثلة القليلة
كتفسير للكون .

« نحن على وعى بوجود الله في عالمه » . ذلك ما يقول
أحد الكتاب في مجلة إنجليزية حديثة .

« إن وجود الشر ذاته في النظام الدنيوى هو شرط
الكمال في النظام الأبدى » . ذلك ما يقول البروفسور
رويس (العالم والفرد ، الجزء الثانى صفحة ٣٨٥) .

« والمطلق هو الأغنى بالقياس إلى كل تنافر يحتويه
ومع كل التباين والتنوع والاختلاف الذى يختصنه ، في
قول ف . ه برادلى (المظهر والحقيقة ، ٢٠٤) . وهو
يعنى أن هؤلاء الناس المذبحين يجعلون الكون أغنى ،
وتلك فلسفة .

ولكن بينما الأستاذان رويس وبرادلى وحشد آخر من
المفكرين الصادقين الأسماء الذين لا يأتهم الباطل من بين
يديهم ولا من خلفهم يسيطون اللثام عن الحقيقة والمطلق
ويعللون الشر والألم ، فإن هذه هى حالة الكائنات الوحيدة
المعروفة لنا فى أى مكان فى العالم ، التى تملك وعيا مكشوفاً
محسوراً عنه لماهية الكون .

إن ما يمارسه هؤلاء الناس هو الواقع فعبر والحقيقة
مقا . وهى تعطينا شكلا مطلقا للكون . إنها الخبرة
الشخصية لمن هم أكثر الناس أهلية فى دائرة معرفتنا ، لكنى
يمارسوا الخبرة ويقولوا لنا ماهى .

والآن إلام يفضى تفكير هؤلاء الناس عن الخبرة ، إذا
قورن بالإحساس بها مباشرة وشخصيا إبان الشعور بها
كما يستشعرونها ؟

إن الفلاسفة يتعاملون مع عالم الأرواح والوهم والخيال ،
فى حين أن أولئك الذين يعيشون ويشعرون يعرفون الحقيقة .
وعقل الجنس البشرى ، وليس بعد ، عقل الفلاسفة ولا عقل
الطبقة المالكة — وإنما عقل الجمهور الأكبر من الناس الذين
يفكرون فى صمت ويشعرون فى صمت ، قد ثاب إلى هذا
الرأى . إنهم يحكمون على الكون على النحو الذى سمحوا به
لكهنة الدين وسدنة العلم أن يحكموا عليهم أنفسهم . . .

« هذا العامل من أهالى كليفلاند الذى يقتل أولاده ويقتل
نفسه (مثال آخر من مقتطفات حالات الاستشهاد) هو
إحدى الحقائق الأولية — هـولاً وعجباً ، لهذا العالم الحديث
وهذا الكون . وهى حقيقة لا يمكن مواربتها ولا التهوين
من شأنها أو التغاضى عنها بكل المقالات المكتوبة عن الله

والحب والكائن الأعظم القائمة بلا حول ولا قوة في فراغها
النُصْبِي . هذا هو أحد العناصر البسيطة التي لا ترد
ولا تنقص من حياة هذا العالم بعد ملايين الأعوام من الفرص
وبعد عشرين قرناً من المسيح . إنه في العالم العقلي حيث
تكون الذرات أو الأجزاء الذرية في المادى والأولى ،
لا تفنى . وما تذييعه وتشهره للإنسان هو إفك كل فلسفة
لا ترى في مثل هذه الأحداث العنصر المتمم لكل الخبرات
الواعية . وهذه الحقائق تبرهن ، بطريقة معصومة منعة ،
على أن الدين عمل باطل ، وأن الإنسان لن يعطى الدين ألنى
قرن من الزمان أو عشرين قرناً أخرى لكي يحس صلاحيته
ويُضَيِّعَ الوقت الإنسانى . لقد حان حينه ، وانتهت فترة
تجربة صلاحيته ، وسجله نفسه قد حتمها . إن الجنس
البشرى ليس لديه فضل من حقب وسرمديات أزلية يستغنى
عنها لتجربة نظم معيبة مخزية (*) .

هذا هو رد فعل عقل تجريبي حيال قائمة حساب السفر
المقدمة من صاحب المذهب العقلى . إنه لا « على الإطلاق

(*) موريسون ا . سوفت ، « الإذعان الإنسانى » الجزء الثانى ،

دار الحرية للنشر ، فيلادلفيا ١٩٠٥ ، صفحات ٤ - ١٠ .

Morrison I. Swift, Human Submission, Part Second,
Philadelphia Liberty Press, 1905, pp. 4-10.

وشكراً» ، فالدين في قول المستر سويقت « يشبه الماشي وهو نائم الذي تعتبر الأشياء الحقيقية بالنسبة له ممتعة اللون وغفلا » وهذا ، وإن كان من المحتمل أن يكون أقل تحميلا بالانفعال ، هو حكم كل هاوٍ يشغل نفسه جديا بالبحث في الفلسفة اليوم ممن يتجهون إلى أساتذة الفلاسفة لاستجلاء السرر ابتغاء إشباع تمام حاجات طبيعته . فالكتاب التجريبيون يعطونه مذهبا ماديا ، والكتاب من أصحاب المذهب العقلي يعطونه شيئا دينيا » ولكن الأشياء الحقيقية بالنسبة لذلك الدين ممتعة اللون وغفل » ، ومن ثم فهو يصبح الحكم علينا معشر الفلاسفة . وسواء أكان لين العريكة أم صعب المراس فإنه يجدنا ناقصين . وليس في وسع أحد منا أن يعامل أحكامه بازدراء ، لأنه — فضلا عن ذلك — فإن عقله هو العقل الكامل النموذجي انطباقا على الطراز أو المثال ، العقل الذي مجموع مطالبه هو الأعظم ؛ العقل الذي نقوده ، وتبرماته ، وتسخطاته ، هي المهلكة في المدى الطويل .

وهنا ، عند هذه النقطة بالذات أجد أن حلي يبدأ في الظهور . لأنني أقدم البراجماتية ذات الاسم الغريب كفلسفة في وسعها أن تشبع كلا نوعي المطالب وتفي بالأمرين معا .

ففي وسعها أن تظل دينية كالمذاهب العقلية ، ولكنها في نفس الوقت ، مثل المذاهب التجريبية ، تستطيع أن تحتفظ بأخصب وأغنى صلة وثيقة بالوقائع والحقائق .

وفي مرجوئى أن يتسنى لى أن أقر في نفوس أكبر عدد ممكن فكرة طيبة عنها تحظى بتأييدكم ، على غرارى . بيد أننى - وقد أوشكت المحاضرة على الانتهاء - لن أقدم لكم البراجماتية ، بقضها وقضيضها الآن . وإنما سأبدأ بذلك عند دق الساعة في المرة القادمة . وإنى لأؤثر في اللحظة الراهنة أن أعود قليلا إلى ما سبق أن ذكرته .

إذا كان أى واحد منكم هنا من الفلاسفة المحترفين ، أى من أرباب المهنة ، وإنى لأعلم أن بعضكم ينطبق عليه هذا الوصف ، فلا بد أنكم ، بلاريب ، قد شعرتم بأن حديثى ، حتى الآن كان حديثا خاما أو فطريا « غشيا » بطريقة لا تعذر ، بل إلى درجة لا تصدق : عقول لينة العريكة ، وعقول صعبة المراس ! ياله من فصل بربرى ! وبصفة عامة عند ما تتجمع الفلسفة كلها بشكل محكم بحيث تتألف من إدراكات تصورية دقيقة ، ومسائل كلها حذق ومكر ودهاء وريبة وشك . وعند ما تجمع بين دفتيها كل ضرب ممكن من ضروب المزج وصنوف النقل ، فإلها من

صورة هزلية وحشية ، ويالها من خفض من أعلى عليين إلى أسفل سافلين من التعبير ؛ أن تمثل مجال صراعها كنوع من المصارعة الحرة التي يجوز فيها كل ما لا يجدر المصارعة القانونية بين مزاجين خصيمين يتناجزان .

ياله من منظر خارجي طفولي غريزي في وجهة نظره ! ثم ، من جهة أخرى ما أغبى معالجة تجريدية النظم العقلية كجريمة وصب اللعنة عليها لأنها تقدم نفسها بمثابة حرم مقدس وملاذ وملتجأ للهروب بدلا من أن تكون بمثابة إطلاات ممدودة لعالم الحقائق والواقع .

أليست كل نظرياتنا مجرد عقارات علاجية وأماكن للهروب ؟

ثم ، إذا كان يتعين على الفلسفة أن تكون دينية ، فكيف يمكن أن تكون شيئا آخر سوى مكان للهروب من غلظ وصفاقة سطح الواقع ؟

أى شيء أحسن تستطيع أن تفعله من أن ترفعنا فوق حواسنا الحيوانية وترينا نزلًا آخر أنبل وأكرم لإكرام وفادة عقولنا في ذلك الإطار العظيم للمبادئ المثالية الذي بطوق كل واقع وحقيقة يقدها العقل ؟ كيف يمكن للمبادئ

والآراء العامة أن تكون أى شىء سوى خلاصات مجردة ؟

هل بنيت كاتدرائية كولون بدون تخطيط أو نسق
أو فكرة لمهندس ما مسطورة على الورق ؟

هل التهذيب والتصفية والتنقية فى حد ذاتها شىء ممقوت ؟

هل الفظاظاة المحسوسة الملموسة هى الشىء الوحيد الصحيح

الحقيقى ؟

صديقونى أنى أحس بالقوة العارمة الدافعة لهذه التهمة .
إن الصورة التى وضحتها ، هى حقا صورة بولغ فى تبسيطها
وزاخرة بالخشونة والردالة بشكل شاذ مروع خارج على
القياس . ولكنها ، مثل كل التجريدات ، ستبرهن أنها
نافعة ولها جدواها . إذا كان الفلاسفة يستطيعون معالجة
حياة الكون تجريديا ، فيجب عليهم ألا يشتكوا من المعالجة
التجريدية لحياة الفلسفة ذاتها .

وفى الواقع أن الصورة التى رسمتها ، مهما تكن فظة ،
وحرشة ، وتقريبية ، إلا أنها صحيحة حرفيا وواقعا . إن
الأمزجة بما تشبهه من ضروب المنى والتوقان ، وما ترفضه
من صنوف الممانعة والنبد ، هى التى تقر الناس فى فلسفتهم ،
وهى صاحبة الكلمة العليا فى هذا الإقرار ، وستظل دائما

كذلك . أما تفاصيل النظم فقد تعلل بمقتضى العقل قطعة فقطعة ودرجة فدرجة ، وعندما يعمل الدارس فى نظام ما فقد ينسى ، غالبا ، الغاية من أجل شجرة واحدة .

ولكن عندما يتم إنجاز العمل ، فإن العقل دائما يؤدى وظيفته التلخيصية الكبرى ، وسرعان ما يقف النظام توا فى مواجهة المرء كشىء حى ، له تلك النعمة الغريبة البسيطة من الذاتية التى تكثر من الترداد على ذاكرتنا وتظهر أمامها مثل طيف الرجل ، عندما يموت لنا صديق أو عدو .

ليس فقط والت هويتمان هو الذى يستطيع أن يكتب :

« من يمس هذا الكتاب يمس رجلاً » .

إن كتب كل الفلاسفة العظام تشبه عددا كبيرا من الرجال . وإحساسنا بنكهة شخصية جوهرية فى كل كتاب منها ، إحساس طرازى وإن كان لا سبيل إلى وصفه ، إلا أنه أحلى وأجمل ثمرة نقطفها من تربيتنا الفلسفية المثقفة التامة .

وما يدعى النظام أن يكونه هو صورة لكون الله العظيم . أما ما هو - وبكل افتضاح ! - فهو الكشف أو البيان المظهر لمدى شدة غرابة النكهة الشخصية لمخلوق من المخلوقات . وبمجرد أن تختزل إلى هذه الاصطلاحات (وكل

فلسفاتنا تحتزل إلى اصطلاحات في العقول التي يشحذها التعلم) فإن مباشرتنا لهذه النظم تعود سيرتها الأولى إلى صبغتها المخالفة للأصول ، وإلى رد الفعل الإنساني الغريزي من الإشباع أو النفور .

إننا نصبح جازمين وباتين في رفضنا أو قبولنا ، تماما كما يحدث عندما يقدم لنا شخص نفسه طالبا منة أو حظوة ، فإن أحكامنا التي نصدرها عليه تتسربل في صفات بسيطة من المدح أو القدح .

إننا نقيس الصبغة الكلية للكون كما نستشعرها لقاء نكهة الفلسفة التي تقدم لنا ، وكلمة واحدة تكفي .

إننا نقول بالألمانية : "Statt der lebendigen Natur da Gott die Menschen schuf hinein"

بدلا من الطبيعة الحية النابضة التي خلق فيها الله الإنسان — نستعيض بذلك التركيب السديمي المستحضر ، بذلك الشيء الخشبي ، بذلك الشريط المضفور ، بتلك الاصطناعية الشكسة المريرة ، بذلك النتاج العفن لقاعة الدرس ، بذلك الحلم لذلك الرجل السقيم . بعداً لها ! بعداً وسحقاً لها جميعاً !

مستحيل ! مستحيل !

على أن شغلنا في تفاصيل نظامه ، هو فعلا وحقا

ما يعطينا انطباعنا الحاصل عن الفيلسوف . ولكن رد فعلنا يحدث حيال الانطباع الحاصل ذاته .

إن الخبرة الفنية في الفلسفة تقاس بمدى التدقيق الحادث في ردود أفعالنا الملخصة ، وبالنعت الإدراكي المباشر الذي يصيب به الخبير الفني مثل هذه الموضوعات المعقدة . بيد أن الخبرة الفنية العظيمة ليست ضرورية لإنجاب النعت . فقليل من الناس من لديهم فلسفات مفصلة بينة - قطعياً - من لديهم : ولكن كل إنسان تقريباً لديه إحساسه الذاتي الخاص به عن خاصية كلية معينة في الكون وعن القصور العاجز عن أن يكون كفواً لها تماماً بالقياس إلى النظم المعينة بالذات التي يعرفها .

فهذه النظم قاصرة عن تغطية كل عالم . إنها ليست كافية ولا وافية فحسب .

فثمة نظام فاره جدا . . . ليب جداً ، وثمة نظام آخر متحذلق جداً في نزعته إلى الادعاء ، وثالث يصدر أشتاتا من الآراء تحسبها جميعاً وهي شتى ، ورابع في غاية السقم والكآبة ، وخامس مصطنع جداً وزائف وهلم جرا .

وعلى أية حال فهو ونحن نعرف بدون إمعان فك أن مثل هذه الفلسفات نشاز ، متنافرة الأنغام ، ضالة عن سواء

السبيل ، تضرب على غير هدى ، وايس من شأنها أن تتحدث نيابة عن الكون وباسمه .

أفلاطون ، لوك ، سبينوزا ، ميل ، كايرد ، هيغل — هؤلاء جميعا على سبيل المثال — وإنى لأتخاشى لدواعى الحصافة أسماء الأقربين !

وإنى لعلى يقين — أن هذه الأسماء — بالنسبة للكثيرين منكم من جمهور المستمعين إلى — لا تزيد على كونها مذكراً يذكركم بعدد كثير جداً من الطرق الشخصية العجيبة للتقصير . وإنها لتكون سخافة بيّنة وحقاقة لا مرأى فيها ، لو أن مثل هذه الطرق لمعالجة الكون كانت فعلا صحيحة .

ونحن الفلاسفة يتعين علينا أن نحسب حساب مثل هذه المشاعر من جانبنا .

وإنى لأكرر ، أنه في نهاية المطاف ، فإن هذه المشاعر هى التى تصدر حكمها على كل فلسفاتنا أخيرا .

إن الطريقة التى ينظر بها إلى الأمور التى سيكتب لها الفوز أخيرا ستكون هى أكثر الطرق الدافعة إثارة للعواطف وتأثيرا كاملا بالنسبة للعقول العادية . ثمة كلمة إضافية — بخصوص الفلسفات التى هى بالضرورة مجمل أو موجز مجرد :

هناك رسوم ورسوم من حيث الجميل أو الموجز الذى تحدده . . هناك رسوم لمبانٍ مبسّمة وسمينة يتخيلها مخططيها ومهندسيها فى شكلها المكعب تامة التكوين . وهناك رسوم لمبانٍ تخترع بخمود وبلادة على الورق بمعونة المسطرة والفرجار . وهذه المباني تظل نخيلة قضيفة وهزيلة سقيمة حتى بعد أن تشيد قائمة بالحجر والملاط . والرسم الذى رسم لها يوحى من قبل بهذه النتيجة .

إن الجميل أو الموجز أو الرسم فى حد ذاته ضئيل هزيل نحيل ، حقا ، ولكنه لا يوحى بالضرورة بشيء ضئيل هزيل نحيل . إنها الضلالة الحتمية لما توحى به الفلسفات العقلية العادية ، التى تحرك وتدفع التجريبيين إلى إشارتهم بالرفض والنبد .

إن مثال نظام هربرت سبنسر فى صلب هذه النقطة هنا . فأصحاب المذهب العقلى يشعرون بالحشد الخفيف لعدم كفاياته . . . مزاجه الجاف الحشن الذى يميز نظار المدارس ، نغمته الرتيبة المملة التى تشبه نغمة الآلة الموسيقية التى تدار باليد على وتيرة واحدة ، إثارة للفتوق الرخيصة فى الجدل ، وافتقاره إلى التعليم حتى فيما يتعلق بالمبادئ الآلية ، وبصفة عامة الغموض الذى يكتنف كل أفكاره الرئيسية ، إن نظامه برمته نظام خشبي كما لو كان قد تم فى عجلة وغير عناية

من ألواح متصدعة من خشب الشوكران - ومع ذلك فنصف إنجلترا تريد أن تدفنه في كنيسة ويستمنستر .

علام ؟ علام يستحق سبنسر كل هذا التبجيل على الرغم من ضعفه في نظر أصحاب المذهب العقلي ؟

ما الذى يلزم كل هذا الجحش الغفير من جمهور المتعلمين ممن يشعرون بذلك الضعف والعجز ، وربما أتم وأنا ، بأن يجعلهم يرغبون في رؤيته ثاويًا في كنيسة ويستمنستر على الرغم من ذلك ؟

الجواب بسيط : لأننا نشعر بأن قلبه في مكانه الصحيح نفسيًا . إن مبادئه قد تكون كلها جلدًا وعظمًا ، ولكن كتبه على أية حال تحاول أن تصوغ نفسها في القلب المعين لحنة هذا العالم المعين .

إن ضجيج الحقائق والوقائع يصلصل مدويًا في كل فصوله ، والاستشهادات والاقتباسات من الحقيقة والواقع لا تنفك تطالعنا فيما يكتب . إنه يؤكد الحقائق ويولى وجهه شطرها وهذا يكتفى . إن ذلك يعنى الشئ الصواب للعقل التجريبي .

إن الفلسفة البراهمية التى في مرجوى أن أبدأ الحديث عنها في محاضرتي التالية ، تحتفظ بنفس العلاقة الودية الحبية

مع الوقائع والحقائق ، وعلى خلاف فلسفة سبنسر ، فهي لا تبدأ ولا تنتهى بطرد النظم الدينية الإيجابية خارج الأبواب وإنما تعاملها أيضاً حياً وودياً سواء بسواء .

وفى مرجوى أن أفضى بكم إلى أن تجدوها — هى بالضبط وتتماماً طريقة التفكير التعادلية التوسطية التى تتطلبونها .

المحاضرة الثانية

معنى البراجماتية

منذ بضع سنين ، وأنا مع نفر من الرفاق نخيم في الجبال ، عدت من جولة منفردة لأجد الجميع منغمسين بمجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس . وكان الجسد الطاهر الذي تدور حوله هذه المجادلة سنجابا - سنجابا حيا من المفروض أن يكون متعلقاً بأحد جوانب جذع شجرة ، بينما يقف في الجانب المقابل للشجرة ، إنسان - خيل إليهم أنه مائل هنالك . وهذا الشاهد الإنساني يحاول أن يبصر السنجاب بأن يتحرك بسرعة حول الشجرة ، ولكنه مهما يسرع في حركته فإن السنجاب يتحرك بنفس السرعة في الاتجاه المضاد ويحتفظ دائماً بالشجرة سداً منيعاً بينه وبين الرجل بحيث لم يستطع أبداً أن يلمحه .

أما حاصل المشكلة الميتافيزيقية فهو هذا :

هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا ؟

إنه يدور حول الشجرة ، ما في ذلك أدنى ريب ، والسنجاب على الشجرة ولكن هل يدور الرجل حول السنجاب ؟

وفى تلك السانحة من الفراغ الذى لا حد له فى تلك البرية مضت المناقشة حتى تهللت خيوطها .

وكل واحد من المتحاجين انحاز إلى جانب ، وأصر على رأيه بعناد ، وكان عدد كل فريق من الجانبين متساوياً . اذلك لم أكد أظهر حتى التمس منى كل فريق أن أرجح كفته فيصبح أغلبية .

ولما كنت متيقظاً للحكمة الخاصة بفلسفة الكلام القائلة بأنك عندما تواجه مناقضة فيجب عليك أن تعين فرقاً مميزاً ، لذلك سرعان ما بحثت عن الفرق ووجدته على النحو التالى : قلت لهم : « إن أى الحزبين على صواب يتوقف على ما تقصدونه عملياً » بعبارة « الدوران حول السنجاب » ، فإذا كنتم تقصدون العبور من شماله إلى شرقه ثم إلى جنوبه ثم إلى الغرب ، ثم إلى شماله ثانياً ، فمن الجلى أن الرجل فعلا يدور حوله لأنه يحتل هذه المواقع المتتابة . ولكن ، إذا كنتم على العكس تقصدون أن الرجل يكون أولاً أمامه ثم عن يمينه ، ثم من خلفه ثم عن يساره ، وأخيراً أمامه مرة أخرى ، فمن الجلى أيضاً — سواء بسواء — أن الرجل يخفق في الدوران حوله ؛ إذ بالحركات التعويضية التى يتحركها

السنجاب ، فإنه يظل محافظاً على بطنه في ناحية الرجل طوال الوقت وعلى ظهره مدبراً عنه .

ميزوا الفرق ولن تجدوا مناسبة للمضى في الجدل بعد ذلك قيد أمثلة .

كلا الفريقين مصيبان ومخطئان طبقاً لما تدركونه من الفعل « يدور حول » بطريقة عملية أو بأخرى .

وعلى الرغم من أن واحداً أو اثنين من المتحاجين الأكثر ضراماً وحماسة وصف كلامي بأنه تملص مراوغ ، قائلاً إنهم لا يريدون أى أحاج أو ألغاز أو مباحكات لودعية من فلسفة الكلام ، وإنما يقصدون مجرد « حول » في معناها الإنجليزى الصريح النزيه ، إلا أن الأغلبية ارتأت أن التفرقة قد خففت من حدة المجادلة والخصام .

وإني لأقص هذه الحادثة التافهة ، لأنها بنوع خاص مثال بسيط على ما أرغب الآن في الحديث عنه باسم الطريقة البراجماتية أو السبيل البراجماتى .

إن الطريقة البراجماتية ، هى فى الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التى لولاها وبدونها ، ما كان يمكن لها أن تنتهى ٥

هل العالم واحد أو متعدد ؟ - أهو مسير أم مخير ؟ -
مادى أم روحانى ؟ هنا أفكار أى منها قد يحمل فى طياته
أو لا يحمل خيراً للعالم ، والمنازعات بشأن مثل هذه الأفكار
لا تنتهى .

إن الطريقة البراجماتية فى مثل هذه الحالات هى محاولة
تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً
على حدة .

ما الفرق الذى يحدث لأى امرئ - من الوجهة
العملية - إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلاً من تلك ؟ .

إذا لم يكن ثمة فرق عملى يمكن تتبعه ، فالأبدال إذن
تعنى من الوجهة العملية نفس الشيء ، ومن ثم فإن أى نزاع
أو خصام بشأنها ، نزاع عقيم تافه معدوم الحدود .

أينما يكن النزاع جدياً ، فينبغى علينا أن يكون فى وسعنا
أن نبين فرقاً عملياً لا بد وأن يحدث من جراء صحة جانب
أو آخر .

على أن نظرة إلى تاريخ الفكرة كفيلة بأن تزيدكم
إيضاحاً عما تعنى البراجماتية .

إن اللفظ مشتق من نفس الكلمة اليونانية πράγμα بمعنى
العمل التى تؤخذ منها كلمتا « مزاوله » و « عملى » .

وكان أول من أدخل اللفظ في الفلسفة تشارلز بيرس في سنة ١٨٧٨ . ففي مقال بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » نُشِرَ في عدد يناير من تلك السنة لمجلة "Popular Science Monthly" (*) ذكر بيرس — بعد أن أشار إلى أن عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء — أننا لكي ننشئ معنى فكرة ، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أى سلوك تصلح لإنتاجه : إن المسلك بالنسبة لنا هو مغزاهما الوحيد الذى يعول عليه ، وإن الحقيقة الملموسة البيئة التى هى المنشأ الأصلي الجذرى لكل تفرقاتنا بين الأفكار ، مهما تكن خفية ومستورة ، هى أنه لا توجد فكرة واحدة منها على سبيل الحصر تبلغ حداً من الدقة والرقه بحيث لا تتألف من شئ سوى فرق ممكن في المزاولة العملية .

وبإذن ، فالكى نبليغ الوضوح التام في أفكارنا عن موضوع ما ، فإننا لا نحتاج إلا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورهما ، ذات طابع عملي ، قد يتضمنهما الشئ أو الموضوع — وما هى الأحاسيس التى يتعين علينا أن

(*) ترجمت في المجلة الفلسفية "Revue Philosophique" يناير

سنة ١٨٧٩ ، مجلد ٧ .

نتوقعها منه ، وما هي الرجوع أو ردود الأفعال التي ينبغي أن نُعدّها .

فإدراكنا وتصورنا للمعاني الكلية لهذه الآثار والنتائج سواء أكانت مباشرة أم بعيدة ، هو عندئذ بالنسبة لنا هو كل تصورنا للموضوع أو الشيء ، ما دام هذا التصور له أهمية أو مغزى إيجابى على الإطلاق .

ذلك هو مبدأ بيرس ، مبدأ البراجماتية .

ولقد ظل هذا المبدأ مهجلاً تماماً زهاء عشرين عاماً ولم يحفل به أحد ، حتى قدر لى أن أبعته من مرقده وأخرجه ثانية إلى حيز الوجود حين قدمته فى حديث ألقيته أمام رابطة البروفسور هوويسون الفلسفية فى جامعة كاليفورنيا وطبقته تطبيقاً خاصاً على الدين .

وفى ذلك الوقت (١٨٩٨) يبدو أن العصر كان ناضجاً لتلقيه . ومن ثم انتشرت كلمة « البراجماتية » وهى الآن ترقش صفحات المجالات الفلسفية . أينما نولّ وجوهنا فثم حديث يتناول الحركة البراجماتية . أحيانا باحترام وتبجيل ، وأحيانا بتمحيير وشم ، ونادراً بفهم واضح .

ومن الجلى أن اللفظ يصادف تطبيقاً مناسباً ومريحاً على

عدد من الاتجاهات ينصبّ في قلبها ، وهى اتجاهات
افتقرت - حتى ذلك الوقت وقبل أن يتيسر لها هذا اللفظ -
إلى اسم جمعى . ومن الجلى أيضا أن اللفظ قد « جاء لبقى » .
ولكى نفقه أهمية مغزى مبدأ پيرس ، فيتعين على المرء أن
يعتاد تطبيقه على الحالات المحسوسة الملموسة . ولقد وجدت
منذ بضع سنين أن أوستوالد كيموى ليزج ، الشهير ،
قد استخدم مبدأ البراجماتية بشكل بين ، وأفلح فى استخدامه
فى محاضراته عن فلسفة العلم ، وإن كان لم يسم المبدأ
بذلك الاسم .

لقد كتب إلى قائلاً :

« كل الحقائق تؤثر فى مزاولتنا ، وهذا التأثير هو
معناها بالنسبة لنا . لقد اعتدت أن أوجه إلى فصولى أسئلة
من هذا القبيل : ما الذى يحدث فى العالم من اختلاف
أو فرق إذا كان هذا البديل أو ذاك صحيحاً ؟ فإذا لم أجد
شيئاً من الممكن أن يصبح مختلفاً ، فالبديل عندئذ لا معنى
له من حيث النتائج » .

بمعنى أن وجهات النظر المتنافسة ، تعنى نفس الشيء
من الوجهة العملية ومن ثم فإن المعنى ، فى هذه الحالة ،

فى غير مدلوله العملى ، والفرق الذى يحدثه عمليا ، لا وجود له بالنسبة إلينا . ويضرب لنا أوستوالد فى محاضرة منشورة ، مثلاً بما يعنيه فى هذا الصدد فىقول إن الكيمويين ظلوا يتجادلون طويلاً حول التركيب الداخلى لبعض الأجسام المسماة بالأجسام التراكيذية(*) . فخواصها تبدو متفقة سواء بسواء مع فكرة أن ذرة غير مستقرة من الهيدروجين تتذبذب متخطرة فى داخلها أو أنها أخلاط غير ثابتة من جسمين .

وهاج الخلاف وماج ، ولكنه لم يصل أبداً إلى قرار وفى هذا الصدد يقول أوستوالد : « كان من الممكن ألا يبدأ هذا الخلاف أصلاً لو أن المتنازعين سألوا أنفسهم : أى حقيقة تجريبية معينة بالذات كانت تصبح مختلفة من جراء صحة هذا الرأى أم ذاك ؟

» إذن لكان قد ظهر أن ثمة أى فرق فى الواقع لا يمكن أن يترتب على الأثر ، وأن المعركة معركة غير حقيقية وغير واقعية على غرار الاشتغال بالأمور النظرية فى الأزمنة البدائية حول عمل العجين بالخميرة ، فثمة فريق ينسبه إلى « أخت

(*) ظاهرة فى بعض الجواهر من شأنها أن تظهر الجواهر كأن له أكثر من تركيب . (المترجم)

الليل « فيستغيث بها ، وثمة فريق آخر يصر على أن الشيطان هو السبب الحقيقي للظاهرة (*) » .

وإنه لأمر محير يدعو إلى العجب والدهشة أن نرى كم من المنازعات الفلسفية تنساقط كسفاً وتهوى إلى خواء معدوم المعنى بمجرد أن تخضعها لهذا الاختبار البسيط من تتبع نتيجة محسوسة أو أثر ملموس .

لا يمكن أن يكون ثمة فرق في أى مكان لا يحدث فرقاً في مكان آخر — لا يمكن أن يكون هناك فرق في حقيقة مجردة لا يعبر عن نفسه ويتجلى في فرق ما في حقيقة ملموسة أو واقع محسوس ، وفي سلوك لاحق يترتب على تلك الحقيقة المفروضة على إنسان ما ، بكيفية ما ، في مكان ما ، في زمان ما .

إن وظيفة الفلسفة برمتها ينبغي أن تركز في أن تجد

Theorie und Praxis, Zeitsch. des Oesterreichischen (*)

Ingenieur u. Architekten - Vereines 1905, Nr. 4 u 6.

على أننى أجد ضرباً آخر من البراجماتية أكثر تطرفاً من براجماتية أوستوالد ، في محاضرة ألقاها البروفسور و . س . فرانكلين .

« أعتقد أن أوهى فكرة عن علم الطبيعة (الفيزياء) حتى إذا توصل إليها طالب هي أنها « علم المواد والخزائات والأثير » وأعتقد أن أسلم وأصح فكرة ، حتى إذا لم يتوصل إليها طالب توصلها كلياً ، هي أن الفيزياء هي علم طرق الإمساك بالأجسام ودفعها ! » (العلم ، ٢٢ من يناير سنة ١٩٠٣) .

ما هو الفرق المحدد بالذات الذى سيحدث لك أولى ، فى لحظات محددة من حياتنا ، إذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو الصحيح .

ولا يوجد أى شىء جديد على الإطلاق فى الطريقة البراجماتية . لقد كان سقراط بارعاً حاذقاً فيها . واستعملها أرسطو تنسيقاً وانتظاماً بطريقة منهجية . ولقد أسهم كل من لوك وبركلى وهيوم بقسط خطير ذى شأن فى خدمة الحقيقة بوساطة البراجماتية .

أما شادورث هودجسون فيصر دائماً على أن الحقائق أو الوقائع ليست سوى « كما تُعرف » .

بيد أن هؤلاء الرائدین السابقين للبراجماتية استخدموها بعضاً لا كلا ، واستعملوها أجزاء وكسراً وشظايا . لقد كانوا ماهدين فقط . إذ لم يقدر للبراجماتية أن تعمم نفسها إلا فى زماننا المعاصر ، حيث أصبحت واعية برسالة عالمية تدعى أن مصيرها الفوز والغزو . وفى مرجوى أن أنتهى بأن أوحى لكم بعقيدتى .

إن البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً تماماً فى الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبي ، ولكنها تمثله ، كما ينحيل إلى ، فى شكل

أكثر تطرفاً وأقل ممانعة فيه واعتراضاً عليه في نفس الوقت ، مما سبق لها أن أخذته على عاتقها حتى الآن .

إن البراجماتي يولي ظهره بكل عزم وتصميم - وإلى غير رجعة ، لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيرة على الفلاسفة المحترفين . إنه ينأى بعيداً عن التجريد وعن عدم الكفاية ، ويعرض عن الحلول الكلامية وعن التعليلات القبلية الدروئية (السابقة على التجربة) وعن المبادئ الثابتة وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة .

وهو يولي وجهه شطر الاستنادية والمحسوسية والكفاية ، شطر الحقائق والوقائع ، شطر العمل والأداء والمزاولة وشطر القوة .

وذلك يعني أن مزاج صاحب المذهب التجريبي مزاج حاكم مسلط ، في حين أن مزاج صاحب المذهب العقلي مزاج مستسلم بكل إخلاص .

وفحوى ذلك كله أن البراجماتية تعني الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة المتاحة ، ضد الوثوقية التعسفية واليقينية الجازمة ، والاصطناعية وادعاء النهائية في الحقيقة بإغلاق باب البحث والاجتهاد استناداً إلى مبدأ العلة الغائية .

وهي في نفس الوقت لا تظاهر أو تناصر أو تمثل
أو تنوب عن أية نتائج خاصة : إنها مجرد طريقة فحسب ،
مجرد منهاج فقط .

بيد أن الانتصار العام أو الفوز المبين لتلك الطريقة
سوف يعنى تغيراً هائلاً فيما سبق أن أسميته في محاضرتي
السابقة « بمزاج » الفلسفة .

فالمعلمون المفرضون في المذهب العقلي — من النمط
الاستعلائي — سوف يتجملون تماماً مثلما تتجمد فئة الحاشية
في بلاط الجمهوريات ، وفصيلة القساوسة الوغاليين وراء
الجبال في الأراضي البروتستانتية .

وسوف تقوم علاقة وثيقة بين العلم والميتافيزيقيا
فيقتربان بعضهما من بعض ، بل ويعملان معاً وقد وضع
كل منهما يده في يد الآخر ، في واقع الأمر في تعاون مطلق .

ولاريب في أن الميتافيزيقيا اتبعت سييلاً بدائياً جداً
في المطلب الذي تسعى وراءه . وأنتم تعلمون كيف صبا
الناس وتاقوا وهفت نفوسهم للسحر المحرم ، وأنتم تعلمون
الدور الكبير الذي لعبته الكلمات دائماً في السحر . فإذا
عرفت مفتاح السر ، وحنظت الاسم أو صيغة التعويذة
أو التيممة « التعزيمة » التي تربطه ، ففي وسعك أن تتحكم

في الشبح أو الطيف أو الجن أو العفريت أو أى قوة تريد أن تخضعها لسحر تعويدتك أو أخذتك « تعزيمتك » .
لقد كان سلمان عالماً بأسماء كل الجن والعفاريت ،
وحيث إن أسماءهم كانت في حوزته ، فقد كانوا خاضعين
لإرادته ورهن إشارته .

وعلى هذا بدأ الكون دائماً في نظر العقل الطبيعي كضرب
مبهم من اللغز يجب البحث عن مفتاحه في صورة كلمة
أو اسم يحيل الظلام نوراً أو يجلب القوة للنطاق به .

وتلك الكلمة تحدد اسم مبدأ الكون ، ومن يملكها يملك
الكون نفسه ، على نحو ما . الإله ، المادة ، العقل ، المطلق ،
الطاقة ، كلها أسماء من مفاتيح السر ، أسماء قادرة على حل
المشكلات . وفي وسعك أن تطمئن وترتاح عندما تكون في
حوزتك . وعندئذ تبلغ نهاية مطاف استطلاعك ومطلبك
وسعيك الميتافيزيقي .

بيد أنك إذا اتبعت الطريقة البراجماتية فإنك لا تستطيع
أن تحسب أياً من مثل هذه الأسماء ، على اعتبار أنها نهاية
مطاف استطلاعك وسعيك ؛ إذ يتعين عليك أن تخرج من
كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العملية ، وأن تمرسها على
العمل بإظهار كيفيتها في نطاق مجرى خبرتك . وعندئذ فهي

لا تبدو حلا ، بقدر ما تبدو برنامجا أو منهاجا ، للمزيد من العمل ، وبصفة خاصة بقدر ما تبدو كعلامة أو إشارة للطرق التي يمكن بها تغيير الحقائق أو الوقائع الراهنة .

ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل ، لا حلولاً للأغاز ولا إجابات عن أحجية ، نستطيع أن نسكن إليها ونخلد . إننا عندئذ لا نضطجع عليها ، وإنما نتحرك إلى الأمام ونمضي قدما ، وعند الاقتضاء نعيد صنع الطبيعة ثانية بعونها .

إن البراهماتية تفك جمود كل نظرياتها وتُلَيِّسُهَا وتحيل يابسها وجسوءها إلى طراوة وغضاضة ، وتمرّس كل واحدة منها على العمل . ولكونها ليست شيئا جديدا جوهريا ، فهي تتناغم مع كثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة .

فهى تتفق مثلا ، مع مذهب الاسمية في كونها تلجأ دائما للاصطفائية في التفاصيل الجزئية ، وتتفق مع مذهب النفعية في توكيدها للنواحي العملية ، وتتفق مع الفلسفة الوضعية في ازديادها للحلول الكلامية والأسئلة العديدة الجدى ، والتجريدات الميتافيزيقية .

وهذه كلها — كما ترون اتجاهات مضادة للمذهب العقلى .

و ضد المذهب العقلى كدعوى وطريقة نجد البراجماتية مسلحة تسليحا كاملا وجهادية .

ولكنها ، بادئ ذى بدء على الأقل ، لا تظاهر أو تناصر أو تمثل أية نتائج معينة بذاتها .

وليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادئ ، اللهم سوى طريقها ومنهجها . وعلى حد التعبير الموفق للبراجماتى الشاب الإيطالى پاينى الذى قال : إن البراجماتية تكمن وسط نظرياتنا مثل الرواق أو الدهليز فى فندق ، فهو يفضى إلى عدد لا حصر له من الغرف ويفتح عليها . ففى أحدها قد تجد رجلا يكتب سفرا فى علم الجمال ، وفى الغرفة المجاورة لها قد تجد شخصا ساجداً يدعو الله أن يهبه الإيمان والقوة ، وفى الثالثة تجد كيمويا يبحث فى خصائص أحد الأجسام ، وفى غرفة رابعة تجد نظاما من الميتافيزيقيات المثالية فى طور الخاض والابتداع . وفى غرفة خامسة تجد من يثبت استحالة الميتافيزيقيا .

ولكن الرواق أو الممر أو الدهليز ملكهم جميعا ، ومن الحتم على كل منهم أن يجوس خلاله إذا أراد طريقا عمليا للدخول إلى غرفته أو الخروج منها ، كل على حدة .

وإذن ، فلا نتائج معينة بالذات ، إلى ذلك الحد ،

ولأنما فقط ، اتجاه من التصرف ، سبيل من التوجيه ، هو ما تعنيه الطريقة البراجماتية .

إنه اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية ، المبادئ ، النوايس ، الفئات ، الختيمات المسلم بها ، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة ، الثمرات ، النتائج ، الآثار ، الوقائع ، الحقائق .
لعل في هذا القدر ما يكفي بالنسبة للطريقة البراجماتية !
ولعلكم تقولون إن ما فعلته لا يزيد عن كوني امتدحتها لكم بدلاً من أن أشرحها أو أفسرها ، ولكن مهلاً فإنني سأفسرها لكم حالاً بفيض ووفرة وغزارة كافية بأن أبين كيف تعمل في بعض المشكلات المألوفة .

على أن البراجماتية ، في الوقت الحاضر ، أصبحت نستعمل في معنى أوسع من المشار إليه على اعتبار أنها تعنى أيضاً نظرية معينة للحقيقة .

وفي نيتي أن أكرس محاضرة كاملة لبيان تلك النظرية بعد أن أمهد الطريق أولاً ، ولذلك فلا جناح عليّ من الإيجاز الآن .

بيد أن الإيجاز ليس أمراً سهلاً المنال ، لذلك أرجو منكم

انتباها مضاعفا لمدة ربع ساعة . فإذا ظلت أشياء كثيرة غامضة ، ففي مرجوى أن أوضحها وأزيدها جلاء في محاضراتي اللاحقة .

من أكثر فروع الفلسفة نجحا ورقيا في زماننا ، الفرع المسمى بالمنطق الاستقرائي أو الاستدلالي ، وهو دراسة الظروف والأحوال التي تطورت في ظلها علومنا .

ولقد بدأ الكتاب المعنيون بهذا الموضوع في إظهار إجماع عام فريد بالقياس إلى ما تعنى قوانين الطبيعة وعناصر الحقيقة عندما يصوغها الرياضيون وعلماء الطبيعة والكيمياء .

وعندما اكتشفت الاطراديات الأولى ، الرياضية والمنطقية ، والطبيعية . . . ، القوانين الأولى ، انساق الناس في تيارها الجارف من الوضوح والجمال والتبسيط الذي نتج ، لدرجة أنهم اعتقدوا أنهم حلوا ، تحقيرا وتثبيتا ، رموز الأفكار الخالدة لله ذي القدرة والحلال .

بيد أن عقل الإنسان أرعد أيضا ورجع كالصدى في ضروب القياس المنطقي وفكر أيضا في القطوع المخروطية والمربعات والجذور والنسب المركبة ، وجرى على الأصول الهندسية مثل إقليدس . وسن قوانين كبلر للكواكب السيارة وجعل السرعة تزداد بنسبة الزمن في الأجسام الساقطة ووضع

قانون الجيوب (فى الرياضة والفلك) الذى يسير بمقتضاه الضوء عندما ينكسر ، وأنشأ طبقات ونظماً وأسراً وفصائل للنباتات والحيوانات وحدد المسافات والأبعاد بينها . وفكر فى نماذج كل الأشياء ، ودبر وابتكر تحولاتها وتغيراتها .

وعندما نعيد اكتشاف أى واحد من نظمته المدهشة تلك ، فإننا نحجز (قضائياً) على عقله بالمداول الحرفي لهذا القصد .

بيد أنه بتقديم العلوم وتطورها ، رسخت فكرة أن معظم ، وربما كل ، قوانيننا ليست سوى تقديرات تقريبية . وفضلاً عن ذلك فإن القوانين نفسها ازداد عددها جداً لدرجة تفوق الحصر ، ثم إن كثيراً جداً من الصيغ والاصطلاحات المناظرة أصبحت مفروضة فى كل فروع العلم بحيث إن الباحثين أصبحوا معتادين فكرة أنه لا توجد أية نظرية تعتبر نسخة طبق الأصل من الحقيقة أو الواقع على الإطلاق ، وإنما أى منها قد تعتبر مفيدة ونافعة من وجهة نظر معينة . وفائدتها العظمى هى تلخيص الحقائق القديمة والإفضاء إلى حقائق جديدة . فهى لا تعدو كونها لغة من صنع الإنسان فحسب ، ضرباً من الاختزال الإدراكى فى صيغة مكتوبة على حد تعبير البعض ، حيث نضع فيها تقاريرنا

عن الطبيعة . واللغات كما هو معروف جيداً يتسع صدرها
لكثير من الاختيار في التعبير ولعدد اللهجات .

وهكذا نجد أن التحكم الإنساني قد أرغم الاقتضاء
اللاهوتى المقدس على البعد من المنطق العلمى .

ويكفينى أن أذكر أسماء سيجوارت ، وماش ،
وأوستوالد ، وپيرسون ، وميلهود ، وپوانكاريه : ودوهم ،
ورايسين . ومن السهل على من كانوا منكم طلاباً بصفة
خاصة أن يحددوا الاتجاه الذى أتحدث عنه ، وأن يفكروا
فى أسماء أخرى يضيفونها إلى تلك القائمة .

وعلى متن مقدمة هذه الموجة من المنطق العلمى التى
يركب عليها الآن شيلر وديوى ، نجد أنهما فى طبيعة
أصحاب التفسير البراجماتى لكل ما يعنيه الحق فى كل مكان .
فى كل مكان يقول هذان المعلمان إن « الحق » فى أفكارنا
وعقائدنا يعنى نفس الشيء الذى يعنيه فى العلم . فهما
يقولان إنه لايعنى أى شىء سوى هذا :

إنه الأنظار (التى هى تفسيرها ليست سوى أجزاء من
خبرتنا) تصبح حقيقية أو صحيحة تماماً بقدر ما تساعدنا على
أنه نفضل فى عملة مشبعة مرضية مع أجزاء أخرى من
خبرتنا ،^{١١} وأنه نوجزها وننتقل بينها بطرق مختصرة إدراكية

بدلاً من اتباع الطريق المطول اللامتناهى من توالى ظاهرة معينة . إن أى فكرة نستطيع أن نمتطى صهوتها - إن جاز هذا التعبير - أى فكرة تحملنا بيسر ورخاء من أى جزء من خبرتنا إلى جزء آخر ، بحيث تربط الأمور ربطاً كافياً وافياً ، وبحيث تعمل فى أمان ، وتوجز وتوفر الجهد والعمل ، هى فكرة صحيحة إلى هذا الحد ، صحيحة بهذا القدر ، صحيحة وحقيقية - تذرغياً ووسلياً .

هذه هى وجهة النظر الذرائعية - الوسلية للحقيقة التى نعلم بنجاح فى شيكاغو ، وجهة النظر القائلة بأن الحق فى أفكارنا يعنى قدرتها على أن « تؤدى وظيفتها » ، وهى وجهة النظر التى أذيعت فى أكسفورد بذكاء وألمعية .

على أن السادة ديوى وشيلر وحلفاءهما ، فى بلوغهم هذا المفهوم العام لكل حقيقة أو حق ، لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم اتبعوا مثال الحيولوجيين والبيولوجيين وفقهاء اللغة . ففى إرساء كل هذه العلوم الأخرى ، كانت الضربة الناجحة الموفقة دائماً هى أخذ عملية بسيطة يمكن مشاهدتها عملياً فى الواقع من الأمر - مثل ظاهرة التعرية بوساطة العوامل الجوية أو التحول عن النمط الأبوى أو تغيير اللهجة بإدخال كلمات جديدة ونطق جديد - ثم بعد ذلك تعميمها وجعلها

تنطبق على كل الأزمنة واستخلاص نتائج عظيمة بإجمال
أثارها خلال العصور .

بيد أن السبيل الجدير بالملاحظة الذى يختاره شيلر وديوى
بصفة خاصة للتعميم ، هو السبيل المؤلف الذى يستقر
بوساطته أى فرد فى أفكار جديدة .

فالسبيل هنا دائماً واحد . فالفرد عنده رصيد مذكور
من الأفكار القديمة من قبل ، ولكنه يصادف خبرة جديدة .
تجعلها فى حالة توتر . فتمة امرؤ يعارضها ، أو ربما
يكشف فى لحظة تأمل أنها تناقض بعضها بعضاً أو يسمع عن
حقائق لا تتفق معها ، أو تنجم فيه رغبات لم تعد تشبعها .
والنتيجة قلق باطنى كان عقله حتى ذلك الوقت غافلاً عنه
وغريباً عليه ، ومن ثم يسعى إلى التملص منه والهرب
بتعديل كتلة أفكاره السابقة . بيد أنه يدخر أكبر قدر منها
ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، حيث إننا جميعاً ، فى مسألة
العقيدة هذه من غلاة المحافظين .

لذلك يحاول أن يغير أولاً هذا الرأى ، ثم ذاك (لأن
الأفكار تقاوم التغير بأقدار متفاوتة جداً) حتى يحضر آخر
الأمر فكرة جديدة يستطيع أن يغرزها بالتطعيم فوق الرصيد
القديم بالحد الأدنى من الإقلاق والإزعاج لهذا الرصيد

القديم . . فكرة تقوم بدور الوسيط بين الرصيد القديم والخبرة الجديدة وتزواج بينهما بأكبر قدر من الموافقة وجر المغنم للقديم القابع والجديد الوافد .

وبعد ذلك تتخذ هذه الفكرة الجديدة على أنها الفكرة الصحيحة . فهي تحفظ رصيد الحقائق القديمة في حالة من الحد الأدنى من التعديل وتمطها بالقدر الكافي فقط لكي تتسع لإقرار الجديد ، ولكنها تدركه بطرق اعتيادية دارجة مألوفة بقدر ما تسمح الحال .

أما أى تأويل غريب أو تفسير شاذ ، أو غير مألوف يخلخل ويكسر وينتهك كل مفاهيمنا السابقة ، فلن يقدر له المرور أبداً على اعتبار أنه الحساب الصحيح لجددة مستحدثة : سنبدل قصارى جهدنا ونكد سعيًا حتى نجد شيئاً أقل غرابة وشذوذاً .

إن أعنف الثورات في عقائد امرئ ما ، تترك معظم نظامه القديم قائماً غير مقوض .

فالزمان والفراغ ، السبب والنتيجة والطبيعة والتاريخ ، وسيرة وتاريخ حياة الشخص نفسه تظل بلا مساس .

إن الحق الجديد دائماً مسقى ، ماهد لمراحل الانتقال

والتحول ؛ فهو يقوم بدور التوسط والتدخل فيزوج الرأى القديم للحقيقة الجديدة ، لكى يضمن للزيجة دائما الحد الأدنى من الرجة والحضخضة والحد الأعلى من الاستمرار والدوام .

ونحن نعتبر نظرية ما صحيحة ، تماما ، بنسبة نجاحها في حل هذه المشكلة الخاصة بالحد الأعلى والأدنى .

ولكن النجاح في حل هذه المشكلة هو في المقام الأول مسألة تقريبية . فنحن نقول هذه النظرية تحلها إجمالا على نحو أكثر كفاية من تلك النظرية ، ولكن ذلك يعنى أكثر كفاية لأنفسنا نحن وأكثر إرضاء وإشباعا لها ، ولا شك أن الأفراد يختلفون اختلافا بينا في توكيد نقاط كفايتهم وإشباعهم ورضاهم .

ومن ثم فإن كل شىء هنا ، إلى حد ما ، مرن وعجبنى . على أن النقطة التى أستحثكم الآن على ملاحظتها بصفة خاصة هى الدور الذى تلعبه الحقائق القديمة .

ذلك أن الإخفاق في إدخالها في الحساب هو مصدر كثير من النقد الظالم الجائر الموجه ضد البراجماتية .

إن تأثير الحقائق القديمة ونفوذها ، متحكم بشكل مطلق .

والولاء لها هو المبدأ الأول ، بل هو المبدأ الوحيد في معظم الحالات ، إذ المعروف حتى الآن أن أكثر الطرق المعتادة لمعالجة ظواهر تبلغ من الجدة حدا يقتضى إعادة تنظيم جدى لمفاهيمنا السابقة ، هو إغفالها تماما أو التعدى على المفاهيم التى تشهد فى صفها والتعسف معها .

ولا شك أنكم ترغبون فى ضرب أمثلة لهذا السبيل الخاص بنمو الحقيقة . والمشكلة الوحيدة هى فيضها ووفرتها . على أن أبسط حالة للحقيقة الجديدة هى طبعاً مجرد الإضافة العددية لأنواع جديدة من الحقائق ، أو لحقائق جديدة مفردة من الأنواع القديمة ، إلى خبرتنا - وهى إضافة لا تتضمن أى تغيير فى العقائد القديمة .

يوم يقفو أثر يوم ، ومحتوياتها تضاف فحسب . والمحتويات الجديدة نفسها ليست صحيحة أو حقيقية فى حد ذاتها ، وإنما هى تحضر وتكون فحسب .

إن الحق أو الحقيقة هو ما نقوله عنها ، وعندما نقول إنها حضرت وأقبلت فإن الحقيقة تكتفى بالصيغة الإضافية الخالصة .

ولكن غالباً ما ترغب محتويات اليوم على إعادة تنظيم : فلو أننى الآن فى هذه اللحظة رفعت عقيرتى بالصراخ

واللولولة وتصرفت تصرف ذى جنة على هذه المنصة لكان ذلك خليقاً بأن يجعل الكثيرين منكم يراجعون أفكارهم بالنسبة إلى القيمة المحتملة لفلسفتى .

إن عنصر « الراديوم » أقبل منذ أيام كجزء من محتوى اليوم ، وبدا لتوه معارضا لأفكارنا عن نظام الطبيعة برمته ، ذلك النظام الذى اصطلح الناس على تسميته ببقاء الطاقة . إن مجرد منظر الراديوم يشع ويطلق الحرارة من جيبه بغير حد ، أمر يخرق مبدأ بقاء الطاقة ذاك . إذن ما العمل ؟ إذا كانت الإشعاعات الصادرة منه ليست شيئا سوى هروب ليس موضع ريبة لطاقة كامنة ، موجودة من قبل فى داخل الذرات ، فإن مبدأ بقاء الطاقة ينقد ويسلم .

ولقد فتح اكتشاف الهليوم كحصىلة للإشعاع ، طريقا لهذا الاعتقاد .

ولهذا فإن وجهة نظر رامزى تعتبر بصفة عامة صحيحة ؛ لأنها على الرغم من أنها تبسط وتوسع وتطيل أفكارنا القديمة عن الطاقة — تحدث الحد الأدنى من التعديل والتغيير فى طبيعتها .

ولا حاجة بى إلى التكثير من ضرب الأمثلة .
إن رأى الحديد يعد صحيحا تماما بنسبة ما يرضى رغبة

الفرد في استيعاب الحديد في خبرته وهضمه وتمثيله في عقائده المدخرة لديه .

فهو لا بد وأن يركز على حقيقة قديمة ويمسك بحقيقة جديدة في آن ، ونجاحه (كما قلت منذ برهة) في فعل ذلك مسألة خاصة بتذوق الفرد . ومن ثم فإن الحقائق القديمة عندما تنمو ، بإضافة حقيقة جديدة ، فإن ذلك يرجع إلى أسباب ذاتية .

ونحن في السبيل ونطيع الأسباب .

وأكثر الأفكار الجديدة صحة ، هي تلك الفكرة التي تؤدي - بكل موافقة ومطابقة إلى أقصى حد - وظيفتها لإشباع مطلبنا المزدوج . فهي تجعل نفسها صحيحة وحقيقية ، وتحتل مكانها ضمن الصنف الصحيح والحقيقي بالطريقة التي تعمل بها بتطعيم نفسها ، بإرضاء وجزاء ، فوق جماع الحقائق القديمة التي تنمو ، من ثم تماماً مثلما تنمو الشجرة ، بفاعلية طبقة جديدة من اللحاء الداخلي .

من هذه النقطة يمضي كل من ديوى وشيلر إلى تعميم هذه الملاحظة وتطبيقها على أكثر أجزاء الحقيقة قدما . فلقد كانت هذه الأجزاء أيضاً ، ذات يوم مرنة وعجيبة . وسميت أيضاً صحيحة أو حقيقية لأسباب ودواع إنسانية ،

وهي أيضاً توسطت بين حقائق أسبق منها وملاحظات إعتبرت في تلك الأيام جديدة ؛ أما الحقيقة الموضوعية البحت ، الحقيقة التي لا تؤدي إلى إرسائها ورسوخها أى دور مهما تكن وظيفة منح الرضا والاكتفاء والإشباع الإنسانى في تزويج الأجزاء السابقة من الخبرة ، بالأجزاء الجديدة اللاحقة ، فهذه حقيقة لا وجود لها في أى مكان على الإطلاق .

إن الأسباب التي من أجلها تسمى الأشياء حقيقية ونخلع عليها صفة الصحة ، هي السبب في كونها صحيحة ؛ إذ « كونها صحيحة أو حقيقية » معناه أنها تؤدي فقط وظيفة الزواج هذه . ومن ثم فإن ذنب الأفعى الإنسانية فوق كل شيء .

الحقيقة المستقلة ، الحقيقة التي نجدها فحسب ، الحقيقة التي لا تقبل المطاوعة للحاجة الإنسانية ، الحقيقة العاتية الجبارة ، بالاختصار مثل هذه الحقيقة موجودة حقا بكل فيض ووفرة ، أو بالأحرى من المفروض أنها توجد على يد المفكرين ذوى العقول المطابقة لموحيات العقل ، ولكنها ، من ثم ، لا تعنى سوى القلب الميت للشجرة الحية ، وكونها هناك لا يعنى إلا أن الحقيقة أيضا لها علم حفرياتها ، ولها وصفها (في الدواء) ، وأنها قد تصبح يابسة جامدة

جاسئة بمرور سنى الخدمة المحنكة المضرسة ، وأنها قد تصبح مستحجرة فى نظر الناس واعتبارهم بسبب القدم فحسب .

ومع ذلك فإن مدى مرونة أقدم الحقائق ولدونها تجلى بكل وضوح فى زماننا بما حدث من تحول من الأفكار المنطقية والرياضية ، وهو تحول يبدو أنه يغزو الطبيعة أيضاً . فلقد أعيد تفسير الصيغ القديمة كتعبيرات خاصة عن مبادئ أوسع وأعم وأشمل ، مبادئ لم تخطر ببال أسلافنا أبداً فى شكلها الراهن ، ولا صياغتها الراهنة .

على أن شيلر يخلع على وجهة النظر هذه الخاصة بالحقيقة اسم « الإنسانية » ، ولكن اسم البراجماتية - تعبيراً عن هذا المذهب - يبدو أن كعبه يعلو ، ونجمه يلمع ، ولذلك سأتناوله تحت اسم البراجماتية فى هذه المحاضرات .

هذا ، إذن ، هو مجال البراجماتية ومداها - : أولاً طريقة ، وثانياً نظرية توليدية تكوينية تناسلية لما نعبه بالحقيقة . وهذان الأمران يجب أن يكونا موضوعينا المقبلين .

وأنا واثق أن ما قلته بشأن نظرية الحقيقة ، لا بد قد بدا غامضاً وغير مقنع لمعظمكم بسبب إيجازه وقلته .

وسأعوض ذلك من الآن فصاعدا . وفى محاضرة عن « الإدراك بالبداهة » سأحاول أن أبين ما أعنيه بالحقائق التى تصبح مستحجرة بالقدم . وفى محاضرة أخرى سأطنب وأفيض فى شرح فكرة أن أفكارنا تصبح صحيحة أو حقيقية بقدر ما تؤدى ، بنجاح وسعى ، وظبفتها الوسيطة بين القديم والجديد .

وفى محاضرة ثالثة سأبين مدى صعوبة التمييز بين العناصر الذاتية والموضوعية فى تطور الحق .

وقد لا يتسنى لكم أن تتابعونى تماما بالكلية فى هذه المحاضرات ، وإذا فعلتم ذلك ، فقد لا تتفقون معى تماما . ولكنى أعلم أنكم سوف تعتبروننى على الأقل جادا فيما أقول ، وتعاملون محاولتى بما هى أهل له من الاحترام والتقدير .

ولعل الدهشة سوف تصيبكم عندما تعرفون ، فيما بعد ، أن نظريات السيدين شيلر وديوى قد قاست تحت وقر عاصفة من الاحتقار والسخرية هطلت عليها بلا رحمة .

لقد هبت كل قوى المذهب العقلى ضدهما . وفى الدوائر ذات النفوذ ، عومل المستر شيلر بصفة خاصة كما لو كان

تلميذا في مدرسة ، وقحا سليطا بذيثا يستحق أن يضرب على العَجْز .

وكان أولى بي ألا أذكر ذلك ، لولا حقيقة أنه يلقى كثيراً جداً من الضوء الجانبي على ذلك المزاج الخاص بالمذهب العقلي الذي وضعته موضع التضاد من مزاج البراجماتية . فالبراجماتية لا تشعر بالراحة بعيداً عن الوقائع : والمذهب العقلي لا يرتاح إلا في حضور التجريدات فقط . وهذا التصدي « البراجماتي » للحقائق بصيغة الجمع ، والحديث عن عائلتها ونفعيتها وعن عنصر الرضوية فيها والاعتباطية ، وعن النجاح الذي تعمل به الخ ... الخ . . . يوحى إلى العقل النمطي صاحب المذهب الفكري ضرباً من المادة المفتوقة الحرشة الفظة العرجاء للحقيقة من المرتبة الثانية . فمثل هذه الحقائق ليست حقاً حقيقياً . ومثل هذه الاختبارات مجرد اختبارات ذاتية فحسب ، لا تزيد عن كونها محكما ذاتياً .

أما الحقيقة الموضوعية ، قبالة ذلك ، فيجب أن تكون شيئاً غير نفعي ، شيئاً عالياً رفيعاً سامياً ، شيئاً مصنى منق ، مظهرأ ، بعيدأ ، ماجداً ، جليلاً ، مفخماً ، معظماً ، علياً . ويجب

أن تكون موافقة مطابقة على الإطلاق لأفكارنا مع واقع مطلق سواء بسواء .

إنها يجب أن تكون ما ينبغي أن نفكر بلا قيد ولا شرط على الإطلاق . ذلك أن الطرق الشرطية التي نفكر بها فعلا ، لا شأن لها بذلك ولا ارتباط لها بالموضوع ، وتقع في دائرة علم النفس . فليسقط علم النفس ويحى المنطق في كل هذه المسألة !

انظروا إلى التباين البالغ الحدة لنوعى ونمطى العقليتين ! فالبراجماتي يتشبث بالوقائع ، بالتخصيص ، بالتمييز ، بالتماسك ، ويلاحظ الحقيقة وهي تعمل في حالات معينة خاصة ثم يعمم . فالحقيقة عنده ، تصبح اسما تصنيفيا لكل أنواع القيم العاملة المحددة في الخبرة .

أما بالنسبة لصاحب المذهب العقلي فإنها تظل محض تجريد يجب علينا أن ندعن لمجرد ذكر اسمها . وعندما يأخذ البراجماتي على عاتقه أن يبين بالتفصيل لماذا يتعين علينا أن ندعن ، فإن صاحب المذهب العقلي يكون عاجزاً عن إدراك الملموسات والمحسوسات المعينة بالذات التي اشتق منها تجريده .

فهو يتهمنا بجحد الحقيقة ، في حين أننا لم نفعل شيئا

سوى أننا نسعى إلى اقتفاء الأثر بالضبط الذى من أجله يتبع الناس الحقيقة والذى بسببه يتحتم عليهم أن يتبعوها .

إن التجريدى النمطى المتطرف يرتعد خوفا وفرقا من التخصيص والتمييز والمحسوسية ، وسيان عنده كل شئ آخر إلا أنه يؤثر ، على سبيل الجزم قطعا ، الشاحب والغاسق والغائم والطيفى والشبحى .

وإذا قدم له العالمان ليختار منهما ، فإنه دائما لا بد وأن يختار الإطار الجلدى النحيف القضيف بدلا من دغل الواقع الغزير ، ذلك أن الأول أنقى وأصفى وأنبى بكثير جدا ! وفى مرجوى وأنا أمضى فى سياق هذه المحاضرات ، أن يكون التمييز والتخصيص والمحسوسية والاقتراب من الوقائع التى هى من سمات البراجماتية والتى تدافع عنها هذه المحاضرات ، قد حظيت بموافقتكم على اعتبار أنها أخص مميزات المقنعة . والبراجماتية هنا لا تفعل شيئا سوى أنها تنسج على منوال أخواتها من العلوم من حيث إنها تفسر المجهول بالعلوم وغير الملاحظ بالملاحظ . وهى تجمع بين القديم والجديد فى تناغم وتآلف .

إنها تحول الفكرة ، الجوفاء على الإطلاق ، القاضية بقيام علاقة ساكنة سلبية من المراسلة (ماذا يعنى ذلك فيجب علينا أن نسأل فيما بعد) بين عقولنا وبين الواقع ،

تحويلها إلى علاقة خصبة نشطة من المضاجعة والوصال (يستطيع أى إنسان أن يتابعها بالتفصيل ويفهمها) بين أفكارنا الخاصة بنا ، وبين الكون العظيم من الخبرات الأخرى التى تؤدى فيه أدوارها ولها منافعها وفوائدها .

ولكن هل يكفى هذا القدر الآن ؟

إن تسويغ ما أقول ينبغى أن يؤجل .

وأريد الآن أن أضيف كلمة ابتغاء مزيد من التفسير للقضية التى طرحتها فى المحاضرة الأخيرة بأن البراجماتية قد تكون هى الموفق السعيد لطرق التفكير التجريبية مع متطلبات الناس الدينية .

لعلكم تذكرون أننى قلت إن الناس أصحاب النزعة المزاجية التى تنجح بقوة إلى حب الواقع ، معرضون لأن ينأى بهم هذا العطف الصغير على الوقائع والحقائق التى تمدهم بها تلك الفلسفة المستقاة من الطراز الراهن للمثالية . إنها تتميز بالغلو والتطرف فى المذهب العقلى .

وحيث إن المذهب الداروينى قد أزاح إلى الأبد القصد من عقول العلميين ، فقد فسد مذهب الإلهية ذلك المركز الثابت ، ومن ثم فإن ضربا من المعبود المستقر الراسخ

المستندنى أو الأحدى ، الداخلى فى الدنيا أو العالم ، بدلا من المستشرف أو الخارج عنها ، إذا كان ثمة معبود ، هو النوع الذى يمتدح لدى خيالنا المعاصر . على أن المتطلعين لدين فلسفى ، يتجهون فى هذه الأيام ، كقاعدة أكثر رجاء وأملا ، نحو الأحادية المثالية بدلا من المذهب الإلهى الثنوى ، على الرغم من حقيقة أن الأخير لا يزال له أنصاره الأقوياء الذين يدافعون عنه بمقدرة .

ولكن - كما قلت فى محاضرتى الأولى - فإن نوع المذهب الإلهى المقدم لهم ، من الصعب عليهم أن يهضموه ويستوعبوه إذا كانوا من محبى الوقائع والحقائق ، أو ذوى عقول تجريبية . إنه النوع الإطلاقى الاستبدادى وقد نحى الغبار وتربى ونشأ وتغذى على المنطق الصرف . وهو لا يحتفظ بأية صلة أو ارتباط مهما يكن بالمحسوسية .

وحيث إنه يؤكد العقل المطلق ، الذى هو بديل عن الله ، على أنه الفرض العقلى المقدم لكل مفردات الحقيقة والواقع ، أيا ما كانت ، فهو على هذا يظل غير مبال ، سيادة وتسلطا ، بما تكون عليه الحقائق المعينة فى عالمنا القائم . لتكن ما تكون ، والمطلق سوف يتبناها .

ومثل الأسد المريض فى أسطورة ايسوب ، فإن كل

آثار الأقدام تفضى إلى عرينه . ولكن « ليس ثمة خطوات إلى الوراء *nulla vestigia retrorsum* » .

إنك لا تستطيع أن تهبط ثانية إلى عالم الجزئيات بمعونة المطلق أو تستدل على أية نتائج ضرورية من التفصيل الهامة لحياته من فكرتك عن طبيعته .

إنه حقا يعطيك التوكيد بأن كل شيء على ما يرام بالنسبة له ، وبالنسبة لطريقته الخالدة من التفكير ، ولكنه بعد ذلك يتركك توا لكى تنال خلاصك تناهيا وتحديداً بتدابيرك الزمانية وحيلك الدنيوية الخاصة .

وحاشاى أن أجدد جلاله وسلطان هذا المفهوم ، أو قدرته على منح الطمأنينة والسكينة الدينية لفريق محترم جدا من العقول .

ولكن من وجهة النظر الإنسانية ، لا أحد يستطيع أن يزعم أنه مفهوم لا يكابد من مثالب البعد والانفصال والتجريد .

إنه فى المقام الأول نتاج لما غامرت بتسميته بمزاج المذهب العقلى . إنه يزدرى حاجات التجريدية . إنه يحل إطارا شاحبا باهتا محل الثروة والغزارة والدسامة الحقيقية للعالم . إنه فاره بارع خفيف نشيط ، نبيل فى المعنى الردىء .

فى المعنى الذى يكون فيه النبيل مرادفاً لعدم الصلاحية للخدمة المتواضعة .

فى هذا العالم الواقعى الحقيقى ، عالم العرق والقذارة ، يبدو لى أنه عندما تكون النظرة إلى الأشياء نبيلة ، فإن ذلك ينبغى أن يحسب على أنه فرض أو ظن ضد صدقها العقلى وأنه بمثابة عجز فلسفى .

بيد أن البراجماتية على الرغم من أنها تخلص للوقائع ، فإنها مبرأة من مثل هذا التحيز المادى الذى تكاد التجريدية تحت وطأته .

وعلاوة على ذلك فليس عند البراجماتية أى اعتراض ضد تحقيق التجريدات ما دامت تنتقل بين الجزئيات بمعونتها وأنها تنقلك فعلا إلى مكان ما .

وحيث إنها ليست صاحبة مصلحة فى أية نتائج اللهم إلا تلك التى تصل إليها عقولنا وخبراتنا معا ، فليس عندها تحيزات بديئة - ضد اللاهوت .

فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة فى الحياة المأموسة

المحموسة فهى أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية بمعنى أنها

نافعة إلى هذا الحد . أما إلى أى حد أكثر من ذلك هى

صحيحة ، فذلك أمر يتوقف كلياً على علاقاتها بالحقائق

الأخرى التى ينبغى الاعتراف بها أيضاً .

إن ما قلته منذ لحظة عن المطلق ، والمثالية الاستشرافية
يعتبر مثالا . . . توضيحيا .

فأولا : خلعت عليه تسمية الجليل والبهى والسنى
وقلت إنه يمنح الطمأنينة والسكينة الدينية لفريق من العقول
ثم بعد ذلك اتهمته بالبعد والعقم واليوار .

ولكن بقدر ما يعطى مثل هذه الراحة ، فمن المؤكد أنه
ليس بعقيم ولا بائر ؛ إذ له هذا القدر من القيمة ، وهو أنه
يؤدى وظيفة محسوسة ملموسة .

وكبراجماتى مخلص ، فأنا نفسى ينبغى أن أسمى المطلق
صحيفا إلى هذا الحد وبهذا القدر ، من ثم ، وهأنذا أفعل
ذلك بدون تردد .

ولكن ما معنى صحیح إلى هذا الحد وبهذا القدر ، فى
هذه الحالة ؟

لكى نجيب عن هذا السؤال ، فكل ما نحتاج إليه فقط
هو تطبيق الطريقة البراجماتية .

ماذا يعنى المؤمنون بالمطلق بقولهم إن اعتمادهم يمنحهم
الراحة والسكينة ؟

إنهم يعنون أنه حيث إن الشر فى المطلق المتناهى قد

سبق نسخه ونقضه وإبطاله ، فإن في وسعنا من ثم ، كلما
 رغبتنا ، أن نعامل الزمانى الدينوى كما لو كان أبدياً سرمدياً
 خالداً ، وضعاً وكوناً ، وأن نتأكد من أن في استطاعتنا
 أن نثق بحصيلته وبدون إثم ، وأن نطرد خوفنا وأن نطرح
 قلق مسئوليتنا المتناهية .

وموجز القول أنهم يقصدون أن لنا الحق دائماً وحالاً
 في أن نحظى بإجازة أخلاقية ، وأن نترك العالم يتحرك
 ويتذبذب ويتراوح بطريقته الخاصة ، شاعرين بأن مقاديره
 وقضاياه في أيد أحسن من أيدينا ولا شأن لنا بها .

إن الكون نظام يستطيع أفرادُه أن يرخوا قبضة مخاوفهم
 منه من حين لآخر ؛ نظام لا جناح على الناس فيه أيضاً من
 اضطناع اللامبالاة وعدم الاكتراث ، والإجازات الأخلاقية
 فيه تمضى مع نسقه . هذا إذا لم أكن مخطئاً ، هو جزء على
 الأقل مما يعرف به ، المطلق . هذا هو الفرق العظيم في
 خبرتنا الخاصة المفردة الذى يحدثه كونه صحيحاً بالنسبة لنا ،
 هذا هو قيمته نقداً وفوراً عندما يفسر تفسيراً براهانياً .

وأبعد من ذلك فإن القارئ العادى في الفلسفة الذى
 ليس من أرباب المهنة والذى يحسن رأيه في المثالية المطلقة ،

لا يخاطر بشحد مفاهيمه . إن في وسعه أن يستعمل المطلق إلى هذا القدر ، وهذا القدر ثمين جداً ..

ومن ثم فإنه يتألم عندما يسمعك تتحدث بريية وشك عن المطلق ، ويستهن بنقودك لأنها تعالج نواحي من المفهوم يفشل في متابعتها .

إذا كان المطلق يعنى هذا ، ولا يعنى أكثر من هذا فمن ذا الذى يستطيع أن ينكر صدقه العقلى ؟ إن جرده معناه الإصرار على أن الناس ينبغى عليهم ألا يتراخوا أبداً ، وإن الإجازات الأخلاقية ليست أبداً فى سياق النسق .

وأنا مدرك تماماً إلى أى حد لابد وأن يبدو الأمر غريباً وعجيباً عند بعضكم ؛ إذ يسمعى أقول إن الفكرة تكون صحيحة بمعنى صدقها العقلى ، مادام الاعتقاد بها يعود بفائدة على حياتنا .

وكونها صالحة ، بالقدر الذى تجدى به ، فذلك أمر تقرون به بسرور .

فإذا كان ما نؤديه بمعونتها صالحاً ، فإنكم ستسمحون للفكرة نفسها بأن تكون صالحة إلى هذا الحد والقدر ؛ ذلك لأن امتلاكنا لها يعود علينا بالنفع ، ونحن بها خير منا بدونها .

والكنكم ستقولون : أفلا يكون ذلك سوء استعمال
عجيب لكلمة الحقيقة إذا سمينا الأفكار أيضاً « حقيقة » لذا
السبب ؟ .

إن الإجابة عن هذه الصعوبة إجابة كاملة ، أمر مستحيل
في هذه المرحلة من سياق .

ذلك أنكم تمسون هنا النقطة المركزية لشيلر وديوى
وللذهبي أنا نفسي في الحقيقة ، بمعنى الصدق العقلي ، والذي
لا أستطيع أن أناقشه بالتفصيل حتى أبلغ محاضرتي السادسة .

اسمحوا لي الآن أن أقول فقط إن الحقيقة فصيلة واحدة
من الخير ، وليست — كما يفترض عادة — فئة مميزة خاصة
من الخير ، وإنما متوافقة معه على سبيل التأزر .

إنه الصحيح هو الاسم الدال على ما يثبت أنه صالح وضرير
مع قبيل الاعتقاد ، وصالح وضرير أيضا ، لأسباب محددة
معينة محسوسة .

وليس ثمة ريب في أنه يجب عليكم أن تقرؤوا بهذا :
بأنه إذا لم يكن هناك خير للحياة في الأفكار الصحيحة ،
أو إذا كانت معرفتها لا جنوى منها على سبيل الخزم ،
وكانت الأفكار الكاذبة هي وحدها الأفكار النافعة ، إذن

ما كان من الممكن أبداً للفكرة الدارجة السارية بأن الحقيقة مقدسة ونفيسة والسعى في طلبها واجب ، أن تنمو وتقف على قدميها أو تصبح عقيدة يقينية . ففي عالم كذاك ، فإن واجبنا يصبح بجانب الحقيقة والإعراض عنها .

ولكن في عالمنا هذا ، تماماً ، كما أن أطعمة معينة ليست فقط موافقة سائغة لمذاقنا ولكن صالحة لأسناننا ومعدتنا وأنسجتنا ، فكذلك ثمة أفكار معينة ليست فقط موافقة سائغة ، لأن نفكر فيها أو موافقة كظهير لأفكار أخرى نغرم بها ، ولكنها أيضاً معينة ومساعدة في صراعات الحياة العملية وضروب كفاحها وجهادها .

فإذا كان ثمة حياة أولى بنا حقاً أن نعيشها ويتحتم علينا أن نسلكها ، وإذا كان ثمة فكرة بحيث إننا إذا اعتقدناها ستساعدنا على أن نعيش هذه الحياة ، إذن فننوافق حقاً لنا ، ومن الأجدر بنا أن نعتقد هذه الفكرة ، ما لم يصطدم الإيمان بها فعلاً — عرضياً — بمزايا جوهرية أخرى أعظم .

« ما يحسن بنا أن نعتقد أنه أحسن لنا ! » .

هذه العبارة تشبه تماماً تعريف الحقيقة .

إنها تقترب جداً من القول : « ما ينبغي لنا أن نعتقد » .

توفي ذلك التعريف لن يجد أحد منكم أى استهجان أو غرابة .

أفلا ينبغي لنا ألا نعتقد أبدا ما هو أحسن لنا أن نعتقد ؟

وهل فى وسعنا عندئذ أن نحفظ بفكرة ما هو أحسن

لنا ، وما هو صحيح وحقيقى لنا منفردين — كلا على حدة

باستمرار ؟

إن البراجماتية تقول لا ، وأنا أوافقها موافقة تامة .

ولعلكم توافقون أيضا إلى الحد الذى تذهب إليه العبارة

المجردة ، ولكن بشىء من الارتياب فى أننا لو اعتقدنا فعلا

كل شىء يودى إلى الخير فى حياتنا الشخصية ، فإننا سنجد

أنفسنا غارقين ومنغمسين فى كل ضروب الأوهام عن شئون

هذا العالم ، وكل صنوف الخرافات المنساقة مع العاطفة عن

عالم آخر .

إن شككم هنا ، بدون شك ، يستند إلى أساس صحيح

وله ما يسوغه ، ومن الجلى أن شيئا يحدث عندما تنتقلون

من المجرد إلى المحسوس ، بحيث يُعقدُ الموقف تعقيدا .

لقد قلت منذ لحظة إن ما هو أحسن لنا أن نعتقد ،

صحيح ، ما لم يتعارض الاعتقاد — عرضا — بميزة جوهرية

أخرى .

لننظر الآن في الحياة الواقعية ما هي المزايا والفوائد الجوهرية التي من المحتمل جدا أن يتصادم معها أى اعتقاد معين ندين به ؟ ما هي المزايا حقا ، فيما عدا المزايا الجوهرية الناتجة من عقائد أخرى عندما يثبت أن هذه تتعارض مع الأولى ؟

وبعبارة أخرى فإن ألد أعداء أى من حقائقنا قد يكون بقية حقائقنا . إن الحقائق لديها — مرة لا تتكرر — هذه الغريزة المتهورة من حفظ الذات ومن الرغبة في إباداة أى شىء يعارضها مهما يكن .

إن اعتقادى في المطلق ، على أساس الخير الذى يؤديه لى ، لا بد وأن يلقي القفاز في وجه كل عقائدى الأخرى ويطلب مبارزتها .

فإذا سلمنا بأنه قد يكون حقيقيا في إعطائى إجازة أخلاقية ، إلا أنه — كما أفهمه — واسمحوا لى أن أفضى إليكم بسر خاص ، وبالأصالة عن نفسى شخصا فقط ، يتصادم مع حقائق أخرى أدين بها أكره أن أتنازل عن مزاياها لحسابه .

ولقد تصادف أنه يرتبط ينوع من المنطق أقف منه موقف العداء ؛ إذ أجد أنه يوقعنى في أحيولة من المتناقضات

المتنافيزيقية التي لا سبيل إلى قبولها . الخ . . . الخ . . .
ولكن حيث إن عندي من هموم الحياة ومشكلاتها قدراً
كافياً بدون إضافة عبء حمل هذه المتناقضات الفكرية ،
فإنني شخصياً أطلق المطلق وأهجره .

إنني آخذ إجازتي الأخلاقية فحسب ، أو أحاول
كفيلسوف محترف أن أسوغها بمبدأ آخر .

ولو تسنى لي أن أقصر فكرتي عن المطلق بحيث
أحصيها في قيمة إعطاء الإجازة الأخلاقية صراحة ،
فلن تتصادم مع حقائق الأخرى . ولكننا لا نستطيع
بسهولة أن نحصر فروضنا على هذا النحو .

إنها تحمل ملامح زائدة على العدد (فضلات) ، وهذه
الفضلات هي التي تتصادم على هذا النحو .

إن عدم اعتقادي في المطلق ، يعني إذن عدم اعتقادي
بتلك الملامح الزائدة على العدد الأخرى ، لأنني أعتقد تماماً
شرعية أخذ إجازات أخلاقية .

و لعلكم ترون بهذا ما قصدت عندما سميت البراجماتية
وسيطاً ومصالحاً وموفقاً . وقلت — مقترضا الكلمة من
بايبي — إن البراجماتية تلين وتفك نظرياتنا .

فهى فى واقع الأمر ليس عندها تحيزات من أى نوع ،
ولا يقينيات تعسفية معوقة صادة ، ولا قوانين صارمة
متزمتة هى صاحبة الكلمة العليا فى البرهان .

إنها منعشة بشوش أصلية تماما بالكلية . إنها على
استعداد لإكرام وفادة أى فرض واعتبار أية بيئة .

يترتب على ذلك أنها فى المجال الدينى تحظى بميزة
عظمى ترجح بها كلا التجريبية الوضعية بتعصبها المضاد
للاهوت والمذهب العقلى الدينى الذى يقتصر اهتمامه فحسب
على البعيد النأى ، والنيل والبسيط والمجرد على سبيل
الإدراك والفهم .

وموجز القول أنها توسع مجال البحث عن الله .

فالمذهب العقلى يتشبت بالمنطق والسموات العلا
(العليين) ، والتجريبية تصر على الحواس الخارجية .

أما البراجماتية فعلى استعداد لأن تتناول أى شئ ؛ لأن
تتبع إما المنطق وإما الحواس ، وأن تعطى وزنا وحسابا لأكثر
الخبرات تواضعا وذلة ، وأكثرها شخصية . إنها تعتمد
الخبرات الصوفية إذا كانت لها نتائج عملية . إنها لا تتحرج
من اعتبار إله يعيش فى صميم نجاسة الواقع الخاص أو الحقيقة

المخصوصة — إذا كان ذلك يبدو أنه المكان المرجح أن نجده فيه .

إن محكمها الوحيد للحقيقة المحتملة (بمعنى الصدق العقلي) هو ما يؤدي وظيفته على أحسن وجه في سبيل قيادتنا والأخذ بيدنا ، وما يلائم كل جزء من الحياة على أحسن وجه ، ويجمع ويمزج جماع مطالب الحياة ، ولا يغفل منها شيئاً .

ماذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل ذلك ، إذا تسنى لفكرة الله ، بصفة خاصة أن تنجح في أدائها ، فكيف يمكن للبراجماتية بأى حال من الأحوال أن تتحدد وجود الله ؟

إنها لن تجد أى معنى أو مغزى في أن تدمغ بوصمة « غير حقيقى » فكرة نجحت كل هذا النجاح براجماتيا .

أى نوع آخر من الحقيقة يمكن أن يوجد ، بالنسبة إليها ، أكثر من كل هذا الاتفاق مع الواقع الملموس المحسوس ؟

في محاضرتي الأخيرة سأعود مرة أخرى إلى علاقات البراجماتية بالدين . ولكنكم تتبينون من الآن إلى أى حد من الديمقراطية بلغت البراجماتية .

إن أخلاقها تبلغ من التنوع والمرونة مبلغ أمنا الطبيعة ،
ومواردها تبلغ من الوفرة والثروة والغزارة واللاتهاية
ما يجعلها تضاهي أمنا الطبيعة . ونتائجها نتائج ودودة
فواحة بعبير الصداقة — كأنها ولي حميم — مثل نتائج أمنا
الطبيعة .

الحاضرة الثالثة

بعض المشكلات الميتافيزيقية على المحك البراجماتي

في مرجوى الآن أن أجعل الطريقة البراجماتية أكثر
يسراً ، وأزيدكم بها علماً ، بأن أضرب لكم بعض الأمثال
لتوضيح تطبيقها على مشكلات معينة بالذات .

وسأبدأ بما هو أكثرها جفافاً . وأول ما أتناوله منها
سيكون مشكلة الجوهر (المادة) . وكل امرئ يستعمل
التمييز القديم بين الجوهر والصفة ، حيث إنه تمييز نحفظ به
في تركيب اللغة ذاتها ، في الفرق بين المسند والمسند إليه ،
وفقاً لقواعد الصرف والنحو .

هنا قطعة من القلم الذي يستعمل للكتابة على السبورة :
إن أصابعها ، صفاتها ، خواصها ، أعراضها العامة ،
أو وجدانها إذا شئت — استعمل أى لفظ يطيب لك — هي
البياض والتذرية (قابلية التحول إلى ذرور) والشكل
الأسطوانى واللاذوبانية في الماء . . . الخ . . . الخ .

ولكن حامل هذه الصفات شبيه جداً بالطباشير ، الذى

يسمى بناء على ذلك المادة التي تنفطر فيها . وعلى هذا فإن صفات هذا القمطر تنفطر في مادة الخشب ، وصفات « سترتي » في مادة الصوف ، وهلم جرا .

على أن الطباشير والخشب والصوف تبدى ثانياً على الرغم من اختلافها خواص مشتركة ، وعلى هذا فهي نفسها تحسب كطرز لجوهر أكثر أولية — مادة — صفاتها المميزة هي شغل الحيز واللانفاذية (استحالة التدخل ، أى إمكان شغل حيز واحد بجسمين) . — « وهل يلتقي السيفان ويحك في غمد ؟ ! » .

وكذلك فإن أفكارنا ومشاعرنا هي وجدانات أو خواص لأرواحنا المتعددة ، التي هي جوهر ، ولكنها هي الأخرى ليست في حد ذاتها كائناً ، لأنها أيضاً حالات أو طرز من جوهر أكثر عمقاً : « جوهر الروح » .

ولقد بدا لنا بكل وضوح أن كل ما نعرفه عن الطباشير هو البياض والتذرية الخ . . . وكل ما نعرفه عن الخشب هو القابلية للاحتراق والتركيب اللينى . ثمة مجموعة من الصفات هي ما نعرف به كل مادة على حدة ، فهي تكون قيمتها الفورية الوحيدة بالنسبة لخبرتنا الفعلية . والجوهر في كل حالة يتجلى أو يبدو عن طريقها وبوساطتها بحيث إننا

إذا قطع الاتصال بيننا وبينها فلن يقدر لنا أبداً أن نحس بوجودها ، وإذا شاء الله أن يظل يرسلها إلينا في نظام لا يتغير ، بحيث يمحو بطريقة إعجازية في لحظة معينة الجوهر الذى يدعمها ، فإننا لن نستطيع أبداً أن نستبين اللحظة ، لأن خبراتنا نفسها لن تتغير .

وبناء على ذلك فإن الآخذين بمذهب الاسمية يرون رأى القائل بأن الجوهر فكرة مدلسة مزورة مردها إلى حيلتنا الإنسانية المتأصلة التى تحول الأسماء إلى أشياء . إن الظواهر تأتى فى فئات — فئة الطباشير — فئة الخشب . . . الخ . . . الخ . . . وكل فئة تحصل على اسمها .

وبعد ذلك فإننا نعامل الاسم كما لو كان ، على نحو ما ، يحمل مجموعة الظواهر .

إن المحرر (مقياس الحرارة) المنخفض، مثلاً، المستعمل اليوم ، من المفروض أنه مشتق من شىء يسمى المناخ ، والمناخ حقاً ليس سوى اسم يدل على مجموعة معينة من الأيام ، ولكنه يعامل كما لو كان أيضاً وراء اليوم ، ونحن عموماً نضع الاسم كما لو كان كائناً ، وراء الوقائع أو الحقائق التى هو اسم لها .

ولكن الآخذين بمذهب الاسمية يقولون إن الخواص الظواهرية للأشياء لا تتولد أو تنجبل ذاتياً حقاً في الأسماء ، وإذا لم تفعل ذلك في الأسماء ، فهي إذن لا تتولد أو تنجبل ذاتياً في أى شيء .

إنها بالأحرى تلتحم ، تتماusk ، تتحد ، وترتبط بعضها ببعض ، ومن ثم فإن فكرة قيام جوهر ممتنع علينا لا ندركه ، بحيث نظن أنه المسئول عن مثل هذا الالتحام بكونه يعينه ويقيمه تماماً ، مثلاً يقيم الأسمت قطعاً من الفسيفساء ، هذه الفكرة يجب أن تهجر .

إن حقيقة التماسك أو الارتباط أو الاتحاد في حد ذاتها هي كل ما تعنى فكرة الجوهر من حيث المغزى الذى تدل عليه .

وراء تلك الحقيقة ، لا شيء .

ولقد أخذت الفلسفة الكلامية Scholasticism فكرة الجوهر من الإدراك البديهي ، وجعلتها فنية جداً ، واصطلاحية جداً ، ومفصلة جداً .

أشياء قليلة ، فيما يبدو ، ذات آثار براجماتية بالنسبة لنا ، تفوق في قلتها فكرة الجوهر ومواده ، حيث إننا مقطوعو الصلة بها .

يبد أنه في حالة واحدة برهنت الفلسفة الكلامية على أهمية فكرة الجوهر ؛ بمعالجتها براجماتياً .

إننى أشير إلى خلافاً معينة بالذات بشأن السر المقدس للعشاء الربانى « Eucharist » . حيث إن حوادث الرقاقة (من الخبز) لا تتغير فى عشاء الرب ، ومع ذلك أصبحت هى جسم المسيح ذاته ، فلا بد وأن يكون التغير فى الجوهر فقط . فمادة الخبز لا بد وأن تكون قد سحبت واستردت جوهرياً ، وحل محلها الجوهر المقدس — بمعجزة بدون تغير لخواص الحسية المباشرة . ولكن على الرغم من أن هذه لا تتغير ، فقد حدث فرق هائل واختلاف جبار ، لا يقل عن ذلك ؛ وهو أننا نحن الذين نأخذ القربان المقدس ، نتغذى الآن على جوهر الإله ذاته .

وعلى هذا فإن فكرة الجوهر تقتحم الحياة بتأثير هائل . نتيجة مذهلة ، إذا ما سلمت بأن المواد فى جوهرها تستطيع أن تنفصل عن حوادثها ، وتستبدل هذه الأخيرة .

هذا هو التطبيق البراجماتى الوحيد لفكرة الجوهر الذى أعرفه . ومن الجلى أن هذه الفكرة لن يعالجها معالجة جدية إلا أولئك الذين يعتقدون فعلاً بالوجود الحقيقى على أسس مستقلة .

لقد تناول بركلي الجواهر المادية بالنقد والتشديد بشكل أحدث أثراً شاع وذاع لدرجة أن اسمه تردد صداه في كل الفلسفة اللاحقة .

ولعل معالجة بركلي لفكرة المادة معروفة جيداً لدرجة لا تكاد تتطلب أكثر من الإشارة العابرة إليها .

وأبعد ما يكون عن إنكار العالم الخارجي الذي نعرفه ، فإن بركلي أيده وعززه . لقد كانت فكرة الفلسفة الكلامية الخاصة بجوهر مادي لا يمكننا مناهزته قائم وراء العالم الخارجي ، أعمق وأكثر حقيقة منه ، ومحتاج إليه لدعمه وإعائته لقد كانت هذه الفكرة هي التي تمسك بركلي بأنها أكثر القوى نفاذاً وفعالية من بين كل الأفكار التي تحيل العالم الخارجي إلى غير واقعي . ثم مضى يقول : ألغ هذا الجوهر واعتقد أن الله الذي في وسعك أن تفهمه وتدنو منه ، يرسل إليك العالم المحسوس مباشرة وأنت تؤكد العالم المحسوس وتظهره بسلطته القدسية .

ومن ثم ، فإن نقد بركلي للمادة كان نقداً براجماتياً على الإطلاق .

إن المادة تعرف كإحساسات لنا باللون والشكل والصلابة وما شابه ذلك . فهذه هي القيمة الفورية للفظ .

والفرق الذى تحدّثه المادة بالنسبة إلينا ، بوجودها حقاً هو أننا عندئذ نحصل على مثل هذه الأحاسيس ، وبعدم وجودها هو أننا نفتقر إليها .

ومن ثم فإن هذه الإحساسات هى معناها الوحيد . وعلى هذا فإن بركلى لا ينكر المادة وإنما يخبرنا مما تتألف فحسب . إنها اسم صحيح لكل هذا القدر الكبير فحسب ، فيما يتعلق بالإحساسات .

ولقد طبق لوك ، وفما بعد هيوم ، نفس النقد البراجاتى على فكرة المادة الروحية أو الجوهر الروحى .

وسأقتصر على ذكر معالجة لوك « لوحدة شخصيتنا » ؛ فهو يختزل رأساً هذه الفكرة إلى قيمتها البراجاتية بالقياس إلى الخبرة . إنها تعنى عنده كل هذا القدر الكبير من الوعى ، أى حقيقة أننا فى لحظة ما من حياتنا نتذكر لحظات أخرى ونشعر بها كلها كأجزاء من نفس التاريخ الشخصى الوحيد .

ولقد فسر المذهب العقلى هذا الاستمرار العملى فى حياتنا بوحدة جوهر روحنا . ولكن لوك يقول :

افرض أن الله أراد أن يخطف الوعى ، فهل سنكون فى وضع أحسن مما كنا ، لأننا ما زلنا نملك مبدأ — الروح ؟

لنفرض أنه ألحق نفس الوعى وأضافه إلى أرواح مختلفة ،
فهل يتحتم علينا ، ونحن ندرك أنفسنا ، أن نكون في وضع
أسوأ مما كنا عليه بسبب هذه الحقيقة ؟

لقد كانت الروح في أيام لوك ، بصفة رئيسية ، شيئاً ينال
الثواب أو العقاب .

انظروا كيف يحافظ لوك على السؤال براجماتياً بمناقشته
من وجهة النظر هذه . إنه يقول :

« افترضوا أن شخصاً ظن نفسه أنه نفس الروح التي
كانت يوماً ما نسطور أو ثرسييتس .

فهل في وسعه أن يظن أعمالهم أعماله أكثر مما يظن أعمال
أى رجل آخر قدر له أن يوجد ؟ ولكن دعوه مرة يجد نفسه
وايحياً بأى من أعمال نسطور ، فعندئذ يجد نفسه نفس شخصية
نسطور

. . . في هذه الوحدة الشخصية يتركز أساس كل حق
وعدالة الثواب والعقاب . وقد يكون من المعقول أن يفكر
المرء بأنه لا أحد سوف يسأل عما لا يعرف عنه شيئاً ،
ولكنه سيتلقى جزاءه ومصيره ، ووعيه هو الذى يدين
أو يغفر ، لنفرض أن رجلاً عوقب الآن من أجل ما سبق

أن ارتكبه في حياة أخرى ، حيث لا يكون لديه أى وعى
مطلقاً بذلك ، فأى فرق هنالك بين تلك العقوبة وبين أن
يخلق تعيساً بائساً ؟ »

وعلى هذا فإن وحدتنا الشخصية تتألف فقط ، عند لوك ،
من جزئيات محددة براجماتيا - فمحسب . وسواء أكانت
أيضا - بصرف النظر عن هذه الحقائق التى يقام عليها
الدليل - تتولد بالفطرة من مبدأ روحى أم لا ، فهذا أمر
لا يعدو كونه ضربا من التأمل العجيب لا غير . إن لوك -
بطريقته المعهودة فى المصالحة والملافاة عند نقطة تفض
خلافا - أباح وتحمل بطريقة سلبية الإيمان بروح كيانية
جوهرية وراء وعينا . ولكن خلفه هيوم ومعظم علماء النفس
التجريبيين من بعده أنكروا الروح فيما عدا أنها اسم يطلق على
ضروب من الارتباط وصنوف من التماسك والالتحام يقام
عليها الدليل فى حياتنا الباطنية . وهى تتحدر ثانية فى تيار
الخبرة معها وتصرفها إلى عدد كبير من « الفكة » ، فيما يتعلق
بالأفكار وعلاقتها العجيبة وارتباطها بعضها ببعض .

وكما قلت بالنسبة لمادة بركلى فالروح خيرة أو صحيحة
إلى هذا الحد فقط ، ولا أكثر .

على أن ذكر الجوهر المادى يوحى طبيعيا بمذهب

« المادية » ، ولكن المادية الفلسفية ليست بالضرورة مرتبطة بالاعتقاد في المادة كمبدأ ميتافيزيقي .

ففي وسع المرء أن ينكر المادة في هذا المعنى ، كما فعل بركلي بكل قوة ، وفي وسع المرء أن يكون ظواهريا مثل هكسلي ، ومع ذلك فلا يزال ماديا بالمعنى الأوسع الخاص بتفسير الظواهر العليا بالسفلى وترك مصائر العالم تحت رحمة أجزائها وقواها العمياء .

إنه بهذا المعنى الأوسع للكلمة يتعارض المذهب المادي مع الروحانية أو الألوهية .

إن قوانين الطبيعة المادية هي التي تسيّر الأشياء ، ذلك ما تقوله المادية ، وأعلى منجزات العبقريّة الإنسانية قد يَفْكَ رموزها فرداً له معرفة كاملة بالحقائق ، من أحوالها الفزيولوجية ، بصرف النظر عما إذا كانت للطبيعة قائمة هنالك فقط من أجل عقولنا كما يحاول المثاليون ، أم لا . إن عقولنا في أية حالة لا بد لها وأن تسجل نوع الطبيعة على ما هي عليه ، وتكتبه على أنه يعمل بواسطة قوانين عمياء للفيزياء .

هذه هي ملامح المذهب المادي المعاصر الذي أولى به أن يسمى الطبيعية أو المذهب الطبيعي .

وفى مقابله من الجهة الأخرى المضادة يقف مذهب « الألوهية » أو ما يمكن تسميته بمعنى أوسع « الروحانية » .

فالروحانية تقول إن العقل لا يشهد ويسجل الأشياء فحسب ، وإنما أيضاً يدبرها ويسير دفتها ، حيث إن العالم ، على هذا ، لا يقوده العنصر الأسفل ولكن يرشده عنصره الأعلى ، فهو يسترشد بالملا الأعلى لا بالملا الأسفل .

ولما كانت هذه المسألة تعالج غالباً بالطريقة المألوفة التى تعالج بها ، فإنها تصبح لا تزيد عن كونها صراعا بين تفضيلات جمالية .

فالمادة فظة ضخمة ، حرشة خشنة غشيمة ، غليظة سميقة ، موحلة ، والروح نقي صاف سام مرتفع نبيل . وحيث إنه أكثر موافقة لكرامة الكون أن تعطى الأولوية فيه لما يبدو أرفع وأسمى ، إذن فيجب توكيد الروح على أنها المبدأ صاحب الكلمة العليا .

إن معاملة المبادئ المجردة كنهايات ، قبل أن تعطى الفرصة لقراءتنا لكى نخلد إلى حالة من التأمل المعجب ، هى السقطة الكبرى لأصحاب المذهب العقلى .

على أن الروحانية ، كما يبدو غالباً ، قد تكون مجرد

حالة إعجاب لنوع من التجريد ، وحالة كراهة أو نفور لنوع آخر .

وإني لأذكر أستاذا جهذا من أنصار المذهب الروحاني كان دائماً يشير إلى المذهب المادى بعبارة « فلسفة الوحل » . ومن ثم دمهغه بالدحض والرفض والنقض .

بيد أنه لمثل هذا الضرب من الروحانية ، يوجد جواب بسيط ، وهذا الجواب يعطيه سبنسر بسداد وفعالية .

ففي خاتمة الجزء الأول من كتابة علم النفس ، وفي بضع صفحات حائفه فى كتابتها التوفيق ، يبين لنا أن « مادة » تبلغ هذه الدرجة التى لا حد لها من الدقة والخبث ، وتؤدى حركات تبلغ هذا الحد الذى لا يمكن تصوّره من السرعة والرقّة ، كما يفترض العلم الحديث ويسلم جدلاً بها فى كل تفسيراته ، لا يمكن أن يبقى فيها أثر من المظاظّة أو الغلظة .

ثم يبين أن مفهوم الروح — كما تصوّرناه نحن البشر الفانيّن حتى الآن — هو نفسه مفهوم يبلغ درجة من المظاظّة لا تسمح بتغطيّة الرقّة البديعة الفائقة الخفوت لحقائق الطبيعة .

ومن ثم فهو يقول إن كلا اللفظين ليسا سوى رمزين

يشيران إلى تلك الحقيقة الرابضة في عالم المجهول والتي لا سبيل إلى معرفتها حيث يتوقف تعارضهما .

وبالنسبة لاعتراض مجرد ، فإن رداً مجرداً على المدعى عليه يكفي ، وما دام اعتراض المرء على المذهب المادى ينبثق من ازدرائه للمادة كشيء « غليظ » ، فإن سبنسر يفلق الأرض من تحته ؛ ذلك أن المادة حقاً ، تهذب وتُدَمِّتُ إلى غير حد وبدرجة لا تصدق .

ولأى إنسان رأى في حياته وجه طفل ميت ، أو وجه والد ميت ، فإن مجرد حقيقة أن المادة استطاعت لفترة ما أن تتخذ ذلك الشكل ، فلا بد وأن يقدر المادة أبد الآبدين . وليس ثمة فرق مطلقاً ، فيما قد يكون عليه مبدأ الحياة ، مادياً كان أو غير مادى ، لأن المادة تتعاون على أية حال وتغير نفسها لكل أغراض الحياة .

ذلك التجسد العزيز المحبوب كان من بين إمكانات المادة . ولكننا الآن ، بدلا من الاستنامة للمبادئ على هذه السُنَّة الآسنة التي هي ديدن أصحاب المذهب العقلى ، فلنطبق الطريقة البراهماتية على المسألة .

ماذا نفى بالمادة ؟

ما هو الفرق العملى الذى يمكن أن يحدث الآن إذا قدر

للعالم أن تسيّر دفته بوساطة المادة أو بوساطة الروح ؟
أعتقد أننا نجد أن المشكلة تتخذ بذلك صبغة مختلفة .
ويتعين علىّ أولاً وقبل كل شيء أن ألقي انتباهكم إلى
حقيقة بالغة منتهى الدقة .

فايس ثمة أدنى ذرة من الفرق ، بالنسبة لماضى العالم ،
سواء اعتبرنا أنه كان من عمل المادة ، أم حسبنا أن روحا
قدسا هو خالقه ومنشئه .

تصوروا ، في الواقع ، أن محتويات العالم برمتها
قد أعطيت مرة واحدة لا تتكرر بحيث لا تنقض أو تلغى
أو تفسخ .

تصوروه ينتهى في هذه اللحظة ، وأن يكون عديم المستقبل
ثم دعوا قائلًا بالربوبية ، وقائلًا بالمادية ، يطبقان تفسيريهما
المناظرين المتخاصمين على تاريخه .

فالقائل بالربوبية يبين كيف خلق الله العالم ، والقائل
بالمادية يبين . . . وسنفترض أنه سيفعل ذلك بنفس النجاح ،
كيف أنه نتج من قوى مادية عمياء غاشمة .

ثم دعوا البراجماتي يسأل ليختار بين النظريتين ، كيف
يستطيع أن يطبق اختياره إذا كان ثمة عالم قد تم فعلا
واكتمل من قبل ؟

إن المفاهيم بالنسبة إليه أشياء تجلبها الخبرة ، أشياء تجعلنا
نبحث عن الفروق .

ولكن بوجود الرأى أو الفرض الذى يقال بصحته
ويسلم به ، فلن يكون هنالك مزيد من الخبرة ، ولا يمكن
آئذ البحث عن فروق أو اختلافات ممكنة .

فكلتا النظريتين ، أظهرتا كل نتائجهما ، وبالفرض
الذى نتخذه ، فإن النظريتين مجانستان ماثلة وتطابقاً .

وعلى هذا فيتعين على البراجماتى أن يقول ، نتيجة
لذلك ، إن النظريتين على الرغم من اختلاف اسميهما جرسا
ومدلولاً ، فإنهما يعنيان نفس الشئ بالضبط . وإن
الخلافا والنزاع والخصام بينهما خلافا كلامى بحت .

(وأنا أفترض طبعاً ، أن النظريتين أحرزتا نفس
النجاح فى تفسيريهما للأمر) .

انظروا فى المسألة بكل إخلاص ، ثم قولوا ما هى قيمة
الإله إذا كان قائماً هناك ، وقد أنجز عمله وأتمه ، ثم يترك
عالمه يغلب على أمره ويسحق وينكل به . إنه عندئذ
لن يساوى أكثر مما يساوى ذلك العالم ، سواء بسواء .

وإلى ذلك القدر من النتيجة ، بمزاياها وعيوبها المختلطة ؛

ففي وسع قوته الخلاقة أن تبلغ هذا الحد ، ولكنها لن تستطيع تجاوزه :

وحيث إنه لن يكون ثمة مستقبل ، حيث إن كل قيمة ومعنى العالم قد دفعت من قبل ووجدت بالفعل تحقيقاً وفعالية في المشاعر التي صاحبتها في المرور والكروور ، والتي تصاحبهما الآن في النهاية والحاتمة ، وحيث إنه لا يسحب أى مغزى إضافي (مثلما يسحب عالمنا الواقعي) من وظيفته في الإعداد لما هو آت ، فلماذا إذن نستخدم مقياس الله بوساطته — إن صح هذا التعبير .

إن الكائن الأعظم الذي في وسعه أن يفعل ذلك مرة واحدة لا تتكرر ، ولقاء ذلك نحن له شاكرون ، لقاء ذلك — إلى هذا الحد فقط — ولكن لا لشيء أكثر .

أما الفرض المضاد ، ألا وهو الفرض القائل بأن أجزاء المادة وفقاً لقوانينها الخاصة التي تتبعها استطاعت أن تصنع هذا العالم ، ولم تدخر في ذلك وسعاً . أفلا ينبغي لنا أن نكون لها أيضاً شاكرين سواء بسواء ؟

على أى وجه وفي أى موضع ، إذن ، كان علينا أن نعاني الخسارة إذا نسينا الله كفرض مسلم به ، وجعلنا المادة وحدها مسؤولة ؟

من أين يأتي إذن أى نخود خاص أو غلظة ؟

وكيف يكون وجود الله فى الخبرة ، وهى مرة واحدة لا تتكرر ، مما يجعلها أكثر حيوية أو خصباً ؟

بكل صراحة وإخلاص ، من المستحيل إجابة هذا السؤال . إن العالم الذى تمت ممارسته واختباره فى الواقع ، من المفروض أن يكون واحداً فى تفاصيله بالقياس إلى كلا الغرضين ، واحداً بالنسبة لمدحنا أو قدحنا ، كما يقول الشاعر براوننج . إنه قائم هناك لا يمس ولا ينتقص ولا ينسخ ، منحة أو عطية لا سبيل إلى استردادها .

وتسمية المادة سبباً له لا يسحب أو يسترد أو ينقص أية نفدة أو جزئ على سبيل الحصر من مكوناته ، كما أن تسمية الله سبباً له لن يزيدها أو يضيف إليها شيئاً .

إنها إله أو ذرات هذا العالم فحسب ، ولا عالم سواه كل على حدة .

والله — على الاعتقاد به — قد فعل تماماً ما تستطيعه الذرات متخذاً شكل الذرات إن جاز هذا التعبير ، ومكتسباً حق الشكر والحمد الواجب الوفاء به . . . للذرات سواء بسواء ، ولا أكثر .

وإذا كان وجوده لا يعطى أى تغيير فى الاتجاه أو فى

القضية بالنسبة للأداء والإنجاز ، فمن المؤكد أن ذلك الوجود لا يستطيع أن يقدم أية زيادة في الاعتبار أو المقام أو الكرامة . كما أن الحطة لن تحمل به إذا كان غائباً أو غير موجود ، وبقيت الذرات وحدها هي الممثل الأوحد على المسرح .

عندما تنتهى مسرحية ما ويسدل الستار على آخر فصل فيها ، فإنك فى الواقع لن تجعلها أحسن ، بادعاء أن مؤلفها عبقرى شهير مجيد ، كما أنك لن تجعلها أسوأ إذا خلعت عليه صفة المبتذل العادى .

ومن ثم ، إذا لم يُستنتج أى تفصيل مقبل للخبرة أو السلوك من فرضنا ، فإن الجدال بين المذهب المسادى والمذهب الربوبى يصبح جدالاً باطلاً عقيماً وتافهاً بلا مغزى .

فالمادة والله فى هذه الحالة تعنى بالضبط نفس الشيء ، ألا وهو القوة ، لا أكثر ولا أقل ، التى استطاعت أن تصنع هذا العالم المكتمل . والرجل الحصيف فى مثل هذه الحالة هو الرجل الذى يدير ظهره لمثل هذه الحاجة التى لا لزوم لها ، والتى تعتبر من نافلة القول ، ويضرب بها عرض الحائط .

وعلى هذا فإن معظم الناس غريزياء ، والفلاسفة

الوضعيين والعلماء - عمدا وقصدا - يديرون ظهورهم إلى المنازعات الفلسفية التي يبدو أن لا ثمرة ولا جدوى منها من حيث ما يترتب عليها من نتائج وآثار محددة بالنسبة للمستقبل .

ولا ريب أن الصبغة الكلامية الجوفاء للفلسفة ، تهمة ومثلية ، بل وعار نحن جميعا نعرفها جيدا .

فإذا كانت البراجماتية صحيحة ، فهذا الملام في محله تماما ، ما لم يمكن إثبات أن النظريات موضوع النقد والهجوم لها أبدال ذات نتائج عملية ، مهما تكن تلك النتائج بعيدة وفي غاية الدقة والحساسية .

إن الرجل العادى ورجل العلم يقولان إنهما لا يكتشفان مثل تلك النتائج والخلاصات ، وإذا لم يستطع الميتافيزيقي أن يدرك أو يميز أية نتائج وخلاصات أيضاً ، فالآخرون يقينا لهم كل الحق على خط مستقيم قبالتة .

فعلمه عندئذ لا يعدو كونه عبثاً كله تعاطم ، ومنح أستاذية لمثل هذا الإنسان سخف كله حماقة .

وبناء على ذلك ، ففي كل محاجة ميتافيزيقية خالصة حقيقية صادقة نجد أن مسألة عملية ، مهما تكن حلالية

وبعيدة الاحتمال ، متضمنة في المناظرة .

وللتحقق من ذلك وإدراكه ارجعوا معي إلى سؤالنا ، وضعوا أنفسكم هذه المرة في العالم الذي نعيش فيه ، في العالم الذي له مستقبل لم يتم بعد ، ولم يحضر بعد ، في حين نتحدث الآن .

وفي هذا العالم الذي لم يتم ، فإن البديل من المادية أو الألوهية ؟ بديل عملي بكل قوة وشدة ، وإنه ليجدر بنا أن نكرس بضع دقائق من ساعتنا في التحقق من أنه كذلك .

كيف يختلف ، حقا وفعلا ، البرنامج بالنسبة لنا حسب اعتبارنا أن حقائق الخبرة حتى الآن هي تشكيل عشوائي لذرات عمياء تتحرك طبقا لقوانين خالدة ، أو حسب اعتبارنا من جهة أخرى أنها راجعة إلى العناية الإلهية ؟ بالقياس إلى الوقائع والحقائق الماضية ، فليس ثمة اختلاف حقا .

فتلك الحقائق قائمة ومجموعة ومقبوض عليها ، والخير الموجود فيها اكتسب وحصل ، سواء أكان مردها إلى الذرات أم إلى الله .

ومن ثم ، فبيننا اليوم كثير من الماديين ، ممن هم - بإغفالهم المستقبل على الإطلاق والنواحي العملية للمسألة -

يسعون إلى محو المعرفة اللاصقة بكلمة المادية ، بل بحذف الكلمة نفسها ، بأن يبينوا أنه إذا كانت المادة قد استطاعت أن تنجب كل تلك المكاسب ، فلماذا إذن لا تكون المادة ، في الاعتبار الوظيفي وحدة مقدسة تماماً كالإله سواء بسواء ، بل لأنها في الواقع تلتحم مع الله ، وتمتزج به ، هو ما تعنى وتقصد بالله .

وهؤلاء الأشخاص ينصحوننا بأن نكف عن استعمال كلا اللفظين بتعارضهما الحاصل ، وأن نستعمل لفظاً مبرراً من المضامين والمفاهيم الإكليروسية من جهة ، ومن الإيحاء بالفظاظاة والحشونة والغلاظة والدناءة والخسة من جهة أخرى ، وهم في ذلك يقولون لنا تحدثوا ما شئتم عن السر الأولى ، وعن الطاقة التي لاسبيل إلى استجلاء كنهها ، وعن القوة الوحيدة الواحدة بدلا من أن تقولوا : إما الله وإما المادة .

تلك هي الوجهة التي يحننا سينسر على أن نيمم شطرها ، ولو كانت الفلسفة استعادية بحثاً ، لكان بذلك قد أشهد على نفسه بأنه براجماتي ممتاز فائق .

ولكن الفلسفة توقعية ومستقبلية أيضاً ، وبعد أن تجد

ماذا كانت الدنيا عليه ، وماذا فعلت وأدت وقدمت
وأعطت ، فإنها لا تزال تطرح سؤالا :
وبماذا تبشر الدنيا ، بماذا يُعد العالم ؟

أعطونا « مادة » تبشر بالنجاح مقيدة بقوانينها — حتما
مقضيا ، بحيث تقود عالمنا دائماً إلى الاقتراب من الكمال
على نحو موصول ، وستجد أن أى رجل عاقل منطقي
سيجد تلك المادة ، توا وبكل غبطة ، كما يجد سبسر
القوة المزعومة التي لا سبيل إلى معرفتها — إنها لم تؤد إلى
البر حتى الآن فقط ، ولكنها ستؤدى إليه إلى الأبد ، وهذا
كل ما نحتاج إليه .

وحيث إنها من الوجهة العملية تفعل كل ما يستطيع الله
أدائه ، فهي معادلة ومكافئة له ، ووظيفتها هي وظيفة إله ،
وفي عالم يكون فيه إله مما لا لزوم له ، فإن إلهاً لا يمكن
افتقاده شرعاً وجلالاً من مثل ذلك العالم أبداً .

وعلى هذا فإن « الانفعال الكوني » يكون هنا هو الاسم
المناسب الصحيح للدين .

والكن هل المادة التي يمضى بواسطتها سبيل سبسر من
التطور الكوني تستمر على مثل هذا المبدأ من الكمال الموصول
الذى لا ينتهى أبداً ؟

بالتوكيد ، لا ، لأن النهاية المقبلة لكل شيء يتطور كونيا أو لأى نظام من الأشياء ، يتنبأ بها العلم على أنها مأساة موت . وحيث إن سبنسر يحصر نفسه فى نطاق الجبالى وإغفال الجانب العملى من الخلاف فإنه لم يسهم حقاً بأى شيء جدى فى حسمه .

ولكن طبقوا الآن مبدأنا الخاص بالنتائج العملية ثم انظروا مدى ما تكتسب قضية المادية أو الألوهية من مغزى حيوى فى التو والاحظة .

فالألوهية والمادية اللتان تبدوان فى غاية عدم الاكتراث أو اللامبالاة إذا أخذتا استعادة ، تشيران إلى نظريتين من الخبرة مختلفتين اختلافا تاماً .

إذ طَبَقْنَا لنظرية التطور بحسب النواميس الميكانيكية فإن قوانين إعادة توزيع المادة والحركة ، على الرغم من أنها صاحبة الفضل بالتأكيد فى كل الساعات الطيبة التى منحناها لنا أجهزتنا ، وفى كل المثل العليا التى تضمها عقولنا ، فإنها من المؤكد تنسخ عملها ثانية ، بشكل مقدر لاسبيل إلى تلافيه ، وتعيد فسخ كل شيء سبق له أن طورته وأنشأته .

وكلكم تعرفون صورة الحالة الأخيرة للكون التي يتنبأ بها العلم التطوري . وليس في وسعي أن أعبر عنها بأحسن مما تعبر عنها كلمات بالفور - حيث يقول : « سوف تضمحل طاقات نظامنا ، سوف تعتم هالة الشمس المقدسة ، أما الأرض وقد أصبحت هامدة غير متحركة ولا يصيبها المد ، فلن تصبح قادرة على تحمل الجنس البشرى الذى أدخل بنظامها وأزعج خلوتها حيناً من الدهر كأنه عشية أو ضحاها . وسيهبط الإنسان إلى الهاوية ، وستبذل كل أفكاره وتردى . والوعى القلق المتضجر الذى هتك ، لبرهة قصيرة فى هذا الركن المغمور المبهم ، حجاب السكون القانع للكون ، سوف يهجع . ولن تصبح المادة قادرة بعد ذلك على معرفة نفسها . والآثار الباقية ، والأعمال الخالدة ، بل الموت نفسه والحب الذى هو أقوى من الموت ، ستصبح كلها عدماً كأنها ما كانت ، وكأن لم تغن بالأمس . ولن يكون هنالك أى شئ ، سواء أكان خيراً أم شراً صالحاً أم طالحاً ، مهما يكن مقدار ما حظى به من جهد وعمل وعبقرية وتكريس وألم فى محاولات الإنسان الموصولة طوال العصور التي لاحصر لها » (*) .

هذا هو وخزها الوخاز : وهو أنه في التيارات الفسيحة السابجة على غير هدى للجو الكونى ، على الرغم من أن عدداً كبيراً من الشواطئ المرصعة بالجواهر تظهر ، وعدداً كبيراً من بساط السحاب المسحور يسبح فى أجواز الفضاء ويتريث عالمنا ويتأنى الآن من أجل لذتنا وممتعنا ، إلا أنه عندما تزول هذه النواتج العابرة السريعة الزوال فلن يبقى شئ ، لا شئ ، على الإطلاق لكى يمثل هذه الخصائص المعينة ، تلك العناصر من النفاسة التى تكون قد احتفظت بها وادخرتها إعزازاً وتقديساً .

لقد ماتت وزالت ؛ ذهبت برمتها تماماً من مجال الوجود ذاته ومن كيانه ، وبدون صدق ، وبدون ذكرى ، وبدون أثر فى أى شئ ، كان يأتى بعدها لكى يجعله يهتم بمثل عليا مماثلة .

ذلك التحطيم النهائى المطلق ، وتلك المأساة فى نهاية المطاف ، هما من جوهر المادية العلمية كما تفهم فى الوقت الحاضر .

فاللأ الأسفل — وليس اللأ الأعلى — هو الذى يشكل القوى الخالدة وهى صاحبة الكلمة العليا ، أو هى القوى

الأخيرة الباقية في نطاق الدورة الوحيدة للتطور التي في وسعنا أن نراها قطعياً .

وسنسر يؤمن بهذا كما يؤمن به أى إنسان ، إذن لماذا يجادلنا كما لو كنا نوجه اعتراضات تافهة جمالية ضد « فظاظة » المادة والحركة ، مبدأى فلسفته ، في حين أن ما يهولنا ويفزعنا حقاً هو قنوط نتائجها العملية المستقبلية ؟ كلا ، إن الاعتراض الحقيقي على المذهب المادى ليس إيجابياً ولكن سلبياً .

وإنه لجون في وقتنا هذا أن تنصب الشكوى منها على ما هي عليه فعلاً . . على « الفظاظة » .

إن الفظاظة هي ما تحدثه الفظاظة وتنفرد — ذلك ما نعرفه الآن تماماً .

إننا نشكو منها ، على العكس ، لما ليست هي عليه — لكونها ليست ضماناً دائماً لاهتماماتنا الأكثر مثالية وليست محققاً لآمالنا الأبعد .

هذا في حين أن فكرة الله مهما تكن أقل وضوحاً من تلك الأفكار الحسابية التي أصبحت سارية رائجية في الفلسفة الميكانيكية ، لها على الأقل هذه الميزة العملية

المتفوقة عليها ؛ وهى أنها تضمن نظاماً مثالياً يظل باقياً على الدوام .

إن عالماً بإله فيه له الكلمة النهائية ، قد يحترق أو يتجمد حقاً ، ولكننا عندئذ نعتقد نعتقد فيه أنه لا يزال متنبهاً للمثل العليا القديمة ، ونستيقن أنه قادر على غرورها في مكان آخر توفى فيه أكلها بحيث إنه حينما يكون ، فإن المأساة مؤقتة فقط وجزئية فقط . والهلاك والحراب والفناء ليست الأشياء النهائية على الإطلاق .

إن هذه الحاجة إلى نظام خلقى خالد هى من أعمق الحاجات المنبثقة من صميم فؤادنا .

وأولئك الشعراء من أمثال دانتي ووردزورث الذين يعيشون بالإيمان بمثل هذا النظام ، يدينون لتلك الحقيقة بما فى أشعارهم من عافية خارقة ، وقوة مواسية .

هنا ، إذن فى هذه الاستغاثات والاسترحامات العملية والعاطفية المختلفة ، فى هذه التوافقات الخاصة بمواقفنا واتجاهاتنا الملموسة المحسوسة من الأمل والتوقع وكل الآثار والنتائج اللطيفة الرقيقة الإنسانية التى تجلبها اختلافاتها ، . . . هنا تكمن المعانى الحقيقية للمادية والألوهية — وليس فى

التجريدات المماحكة المعاندة عن الجوهر الباطني للمادة أو عن الصفات الميتافيزيقية لله .

إن المذهب المادي يعنى ببساطة إنكار أن النظام الأخلاقي خالد . ويعنى بتر الآمال النهائية الأبعد ، فى حين أن الروحانية تعنى تأكيد نظام أخلاقي خالد سرمدى ، وإطلاق الأمل وتسبيبه .

ويقينا توجد هنا مسألة أصيلة خالصة لأى امرئ يشعر بها ، وما دام الناس ناساً ، فستظل هذه المسألة تزود الناس بمادة لجمال فلسفى جدى .

بيد أن من المحتمل أن بعضكم لا يزال ينظم صفوف عسكريه للدفاع عنها . وحتى بينما الإقرار بأن الروحانية والمادية تتنبآن بمصير مختلف لمستقبل العالم ، فقد تسخرون أنفسكم من الاختلاف كشيء بعيداً بعداً لا نهاية له بحيث لا يعنى شيئاً بالنسبة لعقل سليم . وقد يقول الواحد منكم إن جوهر العقل السليم هو الاهتمام بالمرمى القريب والمدى القصير وعدم الشعور بالاكتراث بتلك الخرافات الأسطورية على أنها نهاية العالم وخاتمته .

وليس فى وسعى إلا أن أقول إنكم إذا قلتم ذلك فإنكم تظلمون الطبيعة الإنسانية وترهقونها من أمرها عسراً . إن

« الملائخوليا » الدينية لا يفرغ من أمرها بتوخي الفصاحة
وازدهار كلمة الحبّل .

إن الأمور المطلقة ، الأمور الأخيرة ، الأمور المتداخلة
بعضها في بعض ، هي الاهتمامات الفلسفية الحقة ، وكل
العقول الأسمى والأجل والأرفع تشعر نحوها شعوراً جدياً
وتشغل نفسها بأمرها . وأما العقل صاحب أقصر مرمى
وأقصر مدى فلا يزيد عن كونه عقل الرجل الأكثر
ضحالة وسطحية .

على أن قضايا الواقع — ذات الخطر والأهمية في
المجادلة — يكتنفها طبعاً غموض في إدراكنا لها الآن .

ولكن الإيمان الروحاني في كل أشكاله يعالج عالماً
موعوداً ، عالماً بشيرياً ، في حين أن شمس المادية تغرب في
بحر من خيبة الأمل .

تذكروا ما قلت عن المطلق : إنه يمنحنا إجازات
خلقية . وكل وجهة نظر دينية تفعل ذلك .

إنه لا يبحث فقط لحظتنا الغيّر والمالحة ، ولكنه أيضاً
يأخذ لحظتنا السارة البهيجة ، المتواكدة ، الواثقة ، الراكنة ،
ويسوغها .

وصحيح أنه يطلى أسس التسوينغ بطلاء غامض ، ما في

ذلك أدنى ريب . والملامح المضمونة لحقائق المستقبل المخلصة التي يضمنها إيماننا بالله ، لا بد وأن يرمز لها بطرق العلم المطولة التي لا تحد : لا يمكننا أن ندرس إلهنا إلا بدراسة خلقه .

ولكننا في مقدورنا أن نتمتع بإلهنا ، إذ كان لدينا إله ، قبل كل ذلك الجهد والعناء .

أنا نفسي أعتقد أن برهان الله يمكن بصفة أولية في خبرات شخصية باطنية . فإذا ما أعطتك إلهك ، فإن اسمه يعنى على الأقل ميزة الإجازة .

لعلكم تذكرون ما قلت بالأمس عن الطريقة التي تتصادم بها الحقائق وتحاول بها أن تسفل ويخفض بعضها بعضا .

وكان على حقيقة « الله » أن ترضى بنزال كل حقائقنا الأخرى . فهي تتعرض لامتحان وتجربة الحقائق الأخرى . والحقائق الأخرى توضع على محكها .

ورأينا النهائى عن « الله » لا يمكن حسمه إلا بعد أن تسوى كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وتستقيم معاً . فلنأمل أنها ستجد طريقة للمعايشة بالوفاق فيما بينها .

والآن اسمحوا لى أن أنتقل إلى مشكلة فلسفية مشابهة جداً ، وهى مسألة الفصد فى الطبيعة .

إن وجود الله ، منذ زمان سحيق كان البرهان عايله
 يقوم استناداً إلى حقائق طبيعية معينة . فثمة حقائق كثيرة
 تبدو كما لو كانت مصممة قصداً وصراحة بالنظر إلى
 بعضها ، ومن ثم نجد أن منقار الطير المعروف بشقّاب
 الخشب ، ولسانه وقدميه وذيله الخ . . . تلائمه بشكل
 عجيب مدهش لعالم الأشجار بما فيها من طعام وغذاء
 مستور في لحائها لكي يقتات به . وأجزاء أعيننا تلائم قوانين
 الضوء ملائمة تبلغ حدّ التمام والكمال الذي يصبّ شعاعاته
 في صورة حادة فوق شبكية العين .

ولقد اعتدّ أن مثل هذه الملاءمة المتبادلة لأشياء مختلفة
 في المنشأ أمر يبرهن على القصد ويعلل التصميم المقصود ،
 وكان المصمم يُعامل دائماً كـربّ محبّ للإنسان .

وكانت الخطوة الأولى في هذه الحجج هي إثبات أن
 التصميم موجود .

ونُقبّت الطبيعة ونُهبّت لبلوغ نتائج عن طريق أشياء
 منفصلة وجد أنها متلائمة تبادلياً .

فعيوننا مثلاً ، تنشأ أصلاً في ظلام « نشيرمى »
 (ناشب في الرحم) ، والضوء ينشأ أصلاً من الشمس ،
 ولكن انظروا إلى أي حد يلائم كل منهما الآخر ؟ من الجلى

أن كلا منهما قد جعل وقصد ودبر من أجل الآخر .
فالإبصار هو الغاية المقصودة المرسومة ، والضوء والعينان
هي الوسائل المستقلة المنفصلة التي دبرت لبلوغه .

وإن من العجب ، إذا اعتبرنا مبلغ إجماع أسلافنا على
الشعور بقوة هذه الحجة ، أن نرى مدى قلة إدخالها في
الحساب منذ انتصار النظرية الداروينية .

إن داروين نبه أذهاننا إلى قوة "أحداث - المصادفة"
في توليد وإخراج نتائج ملائمة ، بشرط أن يتوافر لها الوقت
الكافي لكي تضيف نفسها بعضها إلى بعض . ولقد بين داروين
التبديد الهائل في الطبيعة في إنتاج نتائج تبوء بالبور والتدمير
من جراء اللاكفاءة . وأكد أيضاً عدد المهايآت والتكايفات ،
التي إذا كانت قد تمت بتدبير قاصد فستنهض دليلاً وحجة
على مدبر شر لا مدبر خير . وهنا يتوقف الأمر كله على
وجهة النظر . فبالنسبة للقوت الخفي تحت اللحاء فإن الملازمة
البديعة الخاصة بجهاز الطائر المعروف بثقبآب الخشب ،
تنهض دليلاً قاطعاً على مدبر شيطاني .

وكان علماء اللاهوت عندئذ قد استطاعوا بسط عقولهم
بحيث تسلم بأمر الحقائق الداروينية ، ومع ذلك تفسرها

وفق عقيدتها على اعتبار أنها لا تزال تفصح عن غرض إلهي . وكانت المسألة قضية قصد هادف ضد ميكانيكية ، قضية هذا أو تلك . لقد كانت المسألة كما لو أن امرأ يقول : « إن حذاءي صمم - بكل جلاء ليلائم قدمي » ومن ثم فن المستحيل أن يكون الحذاء قد أنتج بالأداة الميكانيكية ، ونحن نعرف أن كلا الأمرين حاصل : فالحذاء صنع بأداة ميكانيكية هي نفسها صممت لتلائم بين الأقدام والأحذية . ولا يحتاج اللاهوت إلا أن يُبَسِّطَ خطط الله وتصميماته بنفس الطريقة - سواء بسواء .

فكما أن هدف فريق كرة القدم ليس فقط مجرد إيداع الكرة في هدف معين (إذ لو كان الأمر كذلك فما عليهم إلا أن يخرجوا في الليل البهيم في إحدى الليالي الحالكة السواد ويضعوا الكرة هناك ويفرغوا من أمرها)

ولنما إيصال الكرة إلى هدف معين بوساطة نظام ثابت محدد من الشروط والظروف - : قواعد اللعبة والفريق المضاد . ومن ثم فلا جناح علينا من القول بأن هدف الله ليس مجرد خلق الناس وتنجيهم وخلاصهم ، وإنما إنجاز ذلك بوساطة الوسيلة الوحيدة لنظام الطبيعة الهائل .

فبدون قوانين الطبيعة العجيبة الهائلة ، وبدون القوى المضادة ، في وسعنا أن نزعّم أن خلق الإنسان وكماله يعتبران إنجازين أتفه وأهون من أن يقصدهما الله . وهذا مما يصون شكل حجة - القصد على حساب محتواها الإنساني السهل القديم . فالمدير لم يعد الرب المعبود القديم الشبيه بالإنسان . وتدابيره وخططه ومقاصده ازدادت زيادة هائلة للدرجة يتعذر علينا معشر البشر إدراكها .

إن عظم « ماهيتها » يغمرها كالغاشية ، بحيث إن إقرار مجرد « لما كان الأمر كذلك » من حيث هو مدبر لها ، يصبح أمراً ثانوياً وقليل الأهمية جداً إذا قورن بغاشية « ماهيتها » .

إننا نستطيع بصعوبة أن نفهم الميزة التي يتصف بها عقل كوني تتكشف أغراضه وتتجلى مقاصده كلياً بوساطة المزيج العجيب من الخير والشر الذي نجده في جزئيات وتفاصيل هذا العالم الحقيقي الواقعي . وإلا فقد لانستطيع مطلقاً أن نفهمها .

إن مجرد كلمة « قصد » في حد ذاتها ليست لها نتائج وآثار ولا تفسر شيئاً . إنها أكثر المبادئ جدياً وعمقاً على الإطلاق .

إن السؤال القديم الخاصّ بعما إذا كان هناك قصد
وتدبير ، سؤال معدوم الجدوى وفارغ .

أما السؤال الحقيقي فهو : ما هو العالم سواء أكان له
مدبر أم لا ؟ وذلك لا يمكن اكتشافه وتبينه إلا بدراسة
كل جزئيات ومفردات الطبيعة .

وتذكروا أنه أياً ما كان ما أنتجته الطبيعة أو ما قد
تكون بصدد إنتاجه الآن ، فلا بد وأن الوسائل كانت بالضرورة
كفوا ، لابد وأنها كانت مناسبة وأهمل لذلك الإنتاج .
وبناء على ذلك فإن الحجة من الملاءمة إلى التدبير
سوف تنطبق دائماً أياً ما كانت صفة الناتج .

إن تفجر بركان مونت - بيليه الذي حدث قريباً مثلاً ؛
تطلب كل التاريخ السابق لإنتاج ذلك المزيج المضبوط
من حطام البيوت وجيف الإنسان والحيوان وبقايا السفن
الغارقة والرماد البركاني الخ . . . الخ . . . في ذلك التشكيل
الفريد الشنيع من الظروف والأوضاع بهذا التناسب عينا .

لقد كان لابد لفرنسا أن تكون أمة أولاً لكي تستعمر
المارتينيك .

وكان لابد لوطننا أن يوجد لكى يرسل بسفننا هناك .
فإذا كان الله قد قصد تلك النتيجة تماما ، فإن الوسائل
التي وجهت بها القرون آثارها نحو تلك النتيجة ، دلت
على ذكاء خارق . وكذلك الأمر بالقياس إلى حاله أى
شئ من الأشياء أيا ما كان ، سواء فى الطبيعة أم فى التاريخ
مما نجده متحققا فى الواقع من الأمر ، لأن أجزاء الأشياء
لابد وأن تؤدى دائما إلى حاصل ما ، ناجم عن نتيجة ،
سواء أكان فوضويا أم متألفا .

وعندما ننظر إلى ما تم حصوله فعلا ؛ فإن الظروف
لابد وأن تبدو دائما مرسومة ومقصودة ومدبرة تماما لتؤكد
وتضمنه .

ومن ثم ، نستطيع أن نقول دائما ، فى أى عالم يُتصور
أو يُدرك ، وعلى أية صفة تُتصور أو تُدرك أن النظام
الكونى برمته قد دبر لإنتاجه .

وإذن ، من الوجهة البراجماتية فإن الكلمة المجردة
« قصد » أو « تدبير » — « خرطوشة » غفل . فهى لا تحمل
أية نتائج تترتب عليها ولا تقوم بأى تنفيذ . أى تدبير ؟ وأى
مدبر ؟ هما السؤالان الجديان ، ودراسة الحقائق

والوقائع هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى إجابات تكاد تكون تقريبية . وفي غضون ذلك ، في انتظار الإجابة البطيئة من الحقائق ، فإن أى إنسان يصّر على أن هناك مديراً وثيق بأنه مديبر إلهى ، فإنه يحصل على ميزة براجماتية معينة من اللفظ — نفس الميزة في الواقع التى رأينا أن ألفاظ الله ، والروح القدس ، أو المطلق ، تقدمها لنا .

وعلى هذا فإن التدبير أو القصد — على الرغم من كونه لاقيمة له كبداً عقلى مجرد — يقوم فوق الأشياء أو وراءها لكى نعجب به ، يصبح — إذا شخصته عقيدتنا ، وجسدته فى شىء متعلق بالربوبية — اصطلاحاً يبشر بالأمل ، ولفظاً بشيراً . فإذا عدنا به إلى الخبرة فإننا نكسب نظرة أكثر وثوقاً وأملًا فى المستقبل .

فإذا كانت القوة التى تدبر الأمور ليست عمية ولكنها بصيرة ، ففى وسعنا أن نتوقع أموراً أحسن جرياً على أحكام العقل .

وهذه الثقة الغامضة فى المستقبل هي المعنى البراجماتى الوحيد الذى يجرى فى الوقت الحاضر فى لفظى تدبير ومديبر .

بيد أنه إذا كانت الثقة الكونية مصيبة لا خاطئة ،
وأحسن لا أردأ ، فذلك معنى من الأهمية بمكان .
فذلك القدر على الأقل من الحقيقة « الممكنة » سوف
يتوافر عندئذ في اللفظين .

لنأخذ قضية خلافة أخرى أكل الدهر عليها وشرب ؛
وهي سلطة الإرادة الحرة . إن معظم الناس الذين يؤمنون
بما يسمونه إرادتهم الحرة ، يفعلون ذلك على سنة المذهب
العقلي .

إنها مبدأ ، ملكة إيجابية ، اقتدار أو فضيلة مضافة إلى
الإنسان بحيث تزيد من كرامته زيادةً لُغْزِيَّةً .
ولزام عليه أن يؤمن بها لهذا السبب .

والجبريون ، الذين ينكرونها والذين يقولون إن الأفراد
لا يُوجدون أو يخلقون أو يُبرثون شيئاً ، وإنما فقط ينقلون
إلى المستقبل الدفع الكلي لماضى الكون ؛ الذين هم لا يزيدون
عن كونهم ذرات صغيرة تعبر عن جرمه الهائل ، هؤلاء
الجبريون يحقرون من شأن الإنسان وينقصون قدره ، ومن
ثم فهو أقل استحقاقاً للإعجاب ، وموضعاً للدهشة وقد
جرد من هذا المبدأ الخلاق .

وإني لأتصور أن أكثر من نصفكم يشتركون في إيماننا

الغريزي بالإرادة الحرة . وإن الإعجاب بها كبداً من مبادئ الكرامة له دخل كبير في إخلاصكم لهذا الاعتقاد .

بيد أن الإرادة الحرة نوقشت أيضاً براجماتياً ، ومن العجيب حقاً أن نفس التفسير البراجماتي ، وضع عليها من قبل كلا المتنازعين .

وأنتم تعلمون مدى الدور الكبير الذي لعبته مسائل المسؤولية في القضايا الخلافية الأخلاقية .

ومن يستمع لبعض الناس فقد يخيل إليه أن كل ما تهدف إليه الأخلاق هو قانون أو سنة من الحسنات والسيئات . ومن ثم فإن الحميرة الشرعية واللاهوتية القديمة ، والاهتمام بالجرمة والذنب والعقاب تقيم معنا . « على من يقع اللوم ؟ من نعاقب ؟ من سيعاقبه الله ؟ » — هذه الضروب من الإكباب والانهماك والمشغولية تجثم مثل الكابوس فوق تاريخ الإنسان الديني .

وهكذا نجد أن كلنا الإرادة الحرة والجبرية قد طعن فيهما وندد بهما وسميتا منافيتين للعقل ؛ لأن كلا منهما بدت في نظر أعدائهما حائلة دون إمكانية عزو الأعمال الخيرة أو الشريرة إلى مؤلفيها .

يا لها من مناقضة فلسفية عجيبة تستنفد كل عجب !

الإرادة الحرة تعني الجدة ، تطعيم الماضي بشيء ليس مدرجاً في ذلك الموضوع في ذاك الحين .

إن أنصار الإرادة الحرة يحتاجون قائلين :

إذا كانت تصرفاتنا مقدرة حتماً من قبل ، وإذا كنا لا نفعل شيئاً سوى نقل دفع الماضي برمته ، فكيف نثاب أو نعاقب ، نمتدح أو نلام على أى شيء ؟

إننا في هذه الحالة لن نكون سوى أدوات وليس فاعلين أصليين ، وأين إذن تكون مسئوليتنا الثمينة وإمكانية العزو ؟ فيرد عليهم الجبريون قائلين :

ولكن أين توجد هذه المسؤولية وإمكانية العزو إذا كان

لدينا إرادة حرة ؟

إذا كان التصرف الحر مجرد جدة أو حادثة لا تصدر عنى ، أنا السابق الذى كنته وإنما (ex nihilo) من خارج العدم وتلصق نفسها بي ، فكيف يمكن أن أكون أنا ، الأنا السابق مسئولاً ؟ كيف يمكن أن يكون لى خلق ثابت يستمر مدة طويلة كافية تسمح بالحكم بالثواب أو العقاب .

إن إكليل أيامى يتعثر ويسقط في طرح من عقد مفكوك بمجرد أن يسحب مذهب الاختيار المناقض للعقل خيط الضرورة الباطنية !

ولقد ناضل السيدان فولرتون وماك تاجارت — منذ عهد قريب — نضال الأبطال ببسالة عن هذه الحجة .

ولربما يكون ذلك لا بأس به كهجوم موجه إلى صاحب الفكرة بدلا من الفكرة نفسها وفيما عدا ذلك فهو أمر يدعو إلى الرثاء . وإلا فتقولوا لى بصرف النظر عن الأسباب الأخرى — أفلا ينبغى لأى رجل أو امرأة أو طفل لديه إحساس بالحقائق وشعور بالواقع ، أن يحسن بالعار والحزى إذ يحاج ويتوسل بمثل هذه المبادئ ، بدليل أنها إما كرامة أو عزوية (إمكانية العزو أو النسبة لشيء) .

إن الغريزة والنفعية — فيما بينهما — يمكن الركون ، بسلام ، إلى أنهما ستواصلان المهمة الاجتماعية للعقاب والثواب .

فإذا عمل إنسان عملا صالحاً فسوف نكافئه ، وإذا عمل عملا سيئاً فسوف نعاقبه على أية حال وبصرف النظر عن النظريات الخاصة بعمّا إذا كانت الأعمال تنتج من جراء ما كان فيه من قبل ، أم هى أحداث جديدة بالمعنى الحرفى الضيق .

إن جعلنا الأخلاق الإنسانية تدور حول مسألة « الجزاء » زيف وبطلان وبعد عن الحقيقى خلق بالشفقة . فالله وحده

هو الذى فى وسعه أن يعلم مقوماتنا من الفضل والثواب والمكافأة — إذا كان لدينا أى منها .

إن الأساس الحقيقى لافتراض الإرادة الحرة — هو فى الواقع — أساس براجماتى ، ولكنه لا شأن له بهذا الحق المهان للعقاب الذى أحدث كل هذه الخلبة والجمعجة فى المناقشات الماضية للموضوع .

إن الإرادة الحرة ، براجماتيا ، تعنى مستحتمات فى العالم ، تعنى الحق فى توقع أن المستقبل فى أعظم عناصره ، وكذلك فى مظاهره السطحية ، لا يكرر الماضى ولا يقلده مماثلة وتجانسا وتطابقا .

وكون أن التقليد قائم وموجود جملة وبرمته ، فمن ذا الذى فى وسعه أن ينكره ؟

إن « الاطراد » العام فى « الطبيعة » أمر يفرضه سلفا كل قانون أصغر وأدنى .

ولكن الطبيعة قد لا تكون « اطرادية » إلا بالتقريب ، والذين ولدت فيهم معرفتهم بماضى العالم نزعة من التشاؤم (أو شكوكا فيما يتعلق بحسن سير الدنيا ومسلكها ، وهى شكوك تصبح يقينا إذا زعم أن هذه الصفة ثابتة إلى الآن)

قد يرجعون طبيعياً بالإرادة الحرة كالمذهب ارتقائى^(*) . وهذا المذهب يتمسك بأن التحسين ممكن على الأقل ، فى حين أن الجبرية تؤكد لنا أن كل فكرتنا عن الإمكان وليدة الجهل الإنسانى ، وأن الضرورة والمستحيل فيما بينهما يتحكمان فى مصائر العالم .

ومن ثم فالإرادة الحرة هى نظرية عامة كونية للبشر (عن المستقبل) ، تماماً مثل المطلق ، الله ، الروح القدس ، أو المدبر . فإذا أخذت هذه الألفاظ تجريدياً فليس لأى منها أى محتوى باطنى . إن أياً منها لا يعطينا أى صورة ، وأياً منها لن يحتفظ بأقل قيمة براجماتية فى عالم اتسم بصفة الكمال ، بشكل واضح منذ البداية .

إن الطرب تيتها لمجرد الوجود ، مجرد الانفعال الكونى البحث والانشراح الصرف ، فى وسعها ، فيما يخيّل إلى ، أن نحمد كل اهتمام وشغف بتلك التأملات إذا كان العالم لا شىء سوى مرتع بلادة من السعادة من قبل .

إن اهتمامنا بالميتافيزيقيا الدينية ينبج من حقيقة أن مستقبلنا العملى ليس مأمون العواقب بالنسبة لشعورنا حياله ويحتاج إلى ضمان أسمى وأرفع على نحو ما :

(*) مذهب أن العالم يرتقى ويحسن بمساعدة الإنسان (المترجم) .

فإذا كان الماضي والحاضر ، خيراً بحتاً فمن ذا الذى فى وسعه أن يرغب أن المستقبل ، لا يشبههما .

من ذا الذى يرغب فى الإرادة الحرة ؟ من ذا الذى لا يردد مع هكسلى قوله : « فلأكل كل يوم كالساعة لأسير مضبوطاً ، بالقضاء والقدر على الصراط المستقيم ، ولست أطلب حرية أفضل من ذلك »

إن « الحرية » فى عالم بلغ الكمال من قبل ، لا يمكن أن تعنى سوى الحرية لتكون أردأ وأشر ، ومن ذا الذى بلغ من الجنون والحماسة حداً بحيث يرغب فى ذلك ؟ فكون العالم بالضرورة والحتم ، ما هو عليه ، وكون أنه من المستحيل أن يكون أى شىء آخر ، معناه وضع اللمسة الأخيرة من الكمال على عالم التفاؤل .

وايس ثمة ريب فى أن الإمكان الوحيد الذى فى وسع المرء أن يطلبه هو إمكان أن الأمور قد تصبح أحسن . ولا حاجة لى إلى القول بأن هذا الإمكان هو إمكان ، حسبما يسر العالم الحقيقى ، عندنا من الأسس والدواعى الوفيرة ما يجعلنا نتشوف إليه ونبتغيه .

وعلى هذا فالإرادة الحرة ليس لها معنى ما لم تكن مذهبا للمفرد أو التفريغ . وبهذه الصفة فإنها تأخذ مكانها مع المذاهب

الدينية الأخرى . وفيما بينها فإنها تبنى الخراب الحرب وتصلح
الدمار السابق . فأما روحنا — وقد أغلقت وحبست في نطاق
هذه الساحة من خبرة — الحس ، فهي تقول دائماً للعقل
القائم فوق البرج : « أيها الحارس نبئنا عن الليل إذا كان
يحمل في طياته أى بشرى » . ومن ثم يعطى العقل الروح هذه
المواقيت والحدود للوعد .

وفيما عدا هذه الأهمية العملية فإن كلمات الله ، الإرادة
الحرّة ، القصد . . الخ . . لا مغزى لها .

ولكن مهما يبلغ خفاء هذه الكليات وإيهامها في حد
ذاتها ، أو مهما يكن نصيبها من المذهب العقلي فإننا عندما
نحملها معنا إلى دغل الحياة فإن الظلام هناك يغرس نورا
من حولنا .

إذا كنت تقف في معالجة مثل هذه الكلمات عند حد
تحديدتها وتعريفها وتحسب أن ذلك غائية عقلية ، فأين
أنت ؟ إنك تحملق بحماقة في تمويه مزور عريض الدعوى !
« الله الصمد الموجود بذاته ، لم يلد ولم يولد ، خارج
وفوق كل جنس أو نوع جوهرى ، أحد ، لا أحد لكأله
المطلق ، بسيط ، لا يتغير ، هائل ، جبار ، خالد ،
وسرمدى ، ذكى . . الخ . . » .

في أى موضوع وعلى أى وجه يعتبر مثل هذا التعريف تعليمياً حقاً ؟ إنه يعنى أقل من لا شئ في سربال صفاته ونعوته الإلهية .

إن البراجماتية وحدها هي التي تستطيع أن تستنبط معنى إيجابياً من خلالها ، ولهذا فإنها تدبر ظهورها كلية لوجهة نظر الذهب العقلي .

« الله في ملكوت سمائه ولا خوف على العالم ! » .

ذلك هو اللب الحقيقي للاهوتك ، ولهذا فإنك لا تحتاج إلى تعريفات عقلية .

لم لا نعتزف بذلك جميعاً سواء أكنّا عقليين أم براجماتيين .

إن البراجماتية ، أبعد ما تكون عن وضع عينها نصب العاجلة « الأمامية » العملية المباشرة ، كما هي متهمة بذلك ، تثوى أيضاً بنفس القدر وتضع عينها نصب أبعد أبعاد العالم سواء بسواء .

انظروا إذن كيف تدور هذه الأسئلة النهائية على عقبيها — إن صح هذا التعبير — ومن النظر نحو الخلف إلى المبادئ ، إلى إله ، إلى مدبر ، إلى قصد ، إرادة حرة ، إذا أخذت بحد ذاتها كشيء ماجد جليل ومتعالٍ فوق

الحقائق والوقائع - أقول لكم انظروا كيف تنقل البراجماتية محور الاهتمام والتوكيد وتنظر إلى الأمام في الحقائق والوقائع نفسها .

إن السؤال الحيوى حقاً بالنسبة إلينا جميعاً هو :

ماذا سيكون أمر هذه الدنيا ؟

ما نهاية مطاف الحياة ؟ ما سبيل الحياة الذى ستأخذه فى آخر الأمر ؟

وبناء على ذلك فإن مركز جاذبية الفلسفة يجب أن يغير مكانة .

إن العالم الأرضى الدنيوى - دار الفناء - الذى طال عهد كسوفه وقد ظللته أعجاء الملائ الأعلى ، يجب أن يستأنف حقوقه .

ونقل مركز الثقل بهذه الطريقة يعنى أن القضايا الفلسفية سيكون من نصيبها أن تعالجها عقول أقل تجريداً مما كانت عليه حتى الآن ، عقول أكثر علمية وذاتية فى نغمتها ومع ذلك فليست لادينية .

إن الأمر سيكون تغييراً فى مركز السلطة ، مما يذكر المرء بشيء شبيه بحركة الإصلاح البروتستانتي .

وكما أن البروتستانتية بدت غالباً للعقول البابوية

مجرد خايط من الفوضى والارتباك فكذلك الأمر بالقياس إلى البراجماتية فإنها ستبدو بلا ريب في نظر أصحاب العقول المفرطة في المذهب العقلي في الفلسفة . . . إنها ستبدو مجرد نفاية وسقط متاع من الناحية الفلسفية .

يبد أن الحياة ماضية في حركتها مع ذلك هادفة إلى غاياتها في البلاد البروتستانتية : إن عجلة الحياة لم تتوقف في تلك البلاد على الرغم من العقول البابوية .

ولا جناح على من الاعتقاد بأن البروتستانتية الفلسفية ستبلغ ازدهاراً مماثلاً . وإن غداً لناظره لقريب .

الواحد والمتعدد

رأينا في المحاضرة الأخيرة أن الطريقة البراجماتية ،
في معالجتها لبعض المفاهيم المعينة ، بدلا من أن تنتهى بالتأمل
المعجب تثب وتنفذ إلى الأمام في نهر الخبرة معها ، وتطيل
المنظور ، وتمدد البعد بوساطتها .

فالقصد ، والإرادة الحرة ، والعقل المطلق ، والروح
بدلا من المادة تكتسب معنى ومغزى فريداً خاصاً بها يبشر
بأمل أحسن بالقياس إلى حصيلة هذا العالم .

لتكن باطلة أو صحيحة فإن معناها هو هذه الارتقائية ،
هو هذا المذهب القاضى بأن العالم يرتقى ويحسن بمساعدة
الإنسان . ولقد فكرت أحيانا في الظاهرة المسماة « بالانعكاس
الكلى » في علم البصريات كرمز صالح للعلاقة بين الأفكار
المجردة والحقائق الملموسة كما تدركها البراجماتية .

أمسك قدحاً من الماء واجعله فوق مستوى نظرك قليلا
ثم انظر خلال الماء عند سطحه - أو ، وهذا أفضل ،

انظر من خلال الجدار المسطح لحوض تربية الأسماك . إنك عندئذ سترى صورة منعكسة ساطعة بشكل غير عادى للهب شعة مثلاً أو أى شئ آخر موضوع على الجانب المقابل للوعاء . وليس ثمة شعاع تحت هذه الظروف يتجاوز سطح الماء ، فكل شعاع ينعكس كلية ثانية إلى أعماق الماء .

والآن افترضوا أن الماء يمثل عالم الحقائق والوقائع المحسوسة والهواء الذى فوقه يمثل عالم الأفكار المجردة . كلا العالمين حقيقيان طبعاً ويتفاعلان ولكنهما يتفاعلان فقط عند تخميهما ، بيد أن موضع ومجال كل شئ يعيش ويحدث لنا بالقياس إلى مدى الخبرة الكاملة ، هو الماء .

فنحن مثل الأسماك العائمة فى بحر الشعور ، نُحَدِّثُ شمالاً بالعنصر الأعلى ، ولكننا عاجزون عن تنفسه صرفاً نقياً أو النفاذ فيه . بيد أننا نحصل على أكسيجيننا منه ونلمسه باستمرار ، حيناً فى هذا الجزء ، وحيناً فى ذاك ، وفى كل مرة نلمسه فإننا نعود ثانياً إلى الماء وقد أعيد تحديد طريقنا وإبرام سبيلنا ، وقد تجدد نشاطنا وقويت طاقتنا . إن الأفكار المجردة التى يتألف منها الهواء ، لا غنى عنها للحياة ولكنها غير صالحة للتنفس فى حد ذاتها ، وهى ليست فعالة وناشطة إلا فى وظيفتها الخاصة بإعادة التوجيه فقط .

كل التشبيهات عرجاء ، ولكن هذا التشبيه بالذات يسرّ خاطري . إنه يبين كيف أن شيئاً ليس كافياً للحياة في حد ذاته ، قد يكون على الرغم من ذلك مُحدِّداً ناشطاً وفعالا في تقرير الحياة في مكان آخر .

وفي هذه الساعة الراهنة أريد أن أوضح الطريقة البراجماتية بمثال تطبيقي واحد آخر .

أريد أن أحول الضوء إلى المشكلة القديمة الخاصة « بالواحد والمتعدد » . وأكبر الظن أن قليلا منكم من أقضت مضاجعه هذه المشكلة وأرقت ليلاليه ، ولن يدهشني أن يقول لي بعضكم إنها مشكلة لم تسبب له أبداً أى تكدر على الإطلاق .

أما أنا ، فقد أيقنت ، بعد تفكير طويل وتأمل في أمرها ، باعتبارها أهم مشكلة تربوية مركزية على الإطلاق ، مركزية لأنها ذات حمل متمخضة عن عواقب خطيرة .

وأنا أعنى بذلك أنك إذا عرفت إذا ما كان امرؤ يدين بالمذهب الأحدي قطعاً أو يدين بالمذهب التعددي قطعاً ، فإنك ربما تعرف أكثر عن بقية أفكاره مما تعرف

عند ما تخلع عليه أى اسم آخر ينتهى بالحروف الدالة على التذهب « ism » .

إن الاعتقاد بالواحد أو المتعدد ، هو التصنيف الذى له الحد الأعلى من عدد النتائج . لذلك تحملوا معى لمدة ساعة وأنا أحاول أن ألهمكم اهتمامى الخاص وشغفى بهذه المشكلة . كثيراً ما عُرِّفت الفلسفة بأنها السعى فى طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم .

وقليل من الناس من قدر لهم تحدى هذا التعريف ، الذى هو صحيح من حيث هو تعريف لأن الفلسفة حقاً قد أظهرت اهتمامها فوق كل شىء بالوحدة .

ولكن ماذا عن التنوع فى الأشياء ؟ هل هذه المسألة غير مرتبطة ومنبئة إلى هذا الحد .

لو أننا بدلا من استعمال لفظ الفلسفة ، تحدثنا عموماً عن ذهننا وحاجاته ، فإننا سرعان ما نرى أن الوحدة ليست سوى حاجة واحدة منها .

إن معرفة تفاصيل الحقيقة والواقع أمر يقدر دائماً من الأول إلى الآخر مع تحويلها واختزالها إلى نظام ، كعلامة لا غنى عنها من علامات العظمة العقلية .

إن العقل الذى تعتبرونه خليقا بذى علم من النوع الموسوعى المتفقه فى اللغة ، الرجل ، الذى هو أولا وقبل كل شىء ، عالم معرفى لم يبخس أبداً حقه من المديح ولم ينتقر أبداً إلى الإطراء جنباً إلى جنب مع الفيلسوف .

إن ما يستهدفه فكرنا حقاً ليس هو التنوع ولا الوحدة بمفردها كل على حدة وإنما الكلية(*)

وفى ذلك ، فإن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل أهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها .

إن حب الاستطلاع يمشى بخطى متساوية ، وبنسبة أو درجة واحدة ، مع الحركة النفسية التنسيقية التى تؤلف مذهبها .

وعلى الرغم من هذه الحقيقة الواضحة التى لا مرأى فيها ، فإن وحدة الأشياء اعتبرت دائماً الأكثر فخامة وبراعة بل وذيوع صيت من حيث تنوعها .

عندما يدرك شاب لأول مرة فكرة أن العالم كله يكون حقيقة واحدة كبرى بكل أجزائها متحركة جنباً

(*) Compare A. Bellanger : Les Concepts de Cause, et l'activité intentionnelle de L'Esprit. Paris, Alcan, 1905, P. 79 ff.

لجنب وصدراً لصدر ومتشحة بإحكام ، فإنه يشعر كما لو كان متمتعاً ببصيرة عظيمة وينظر تغطرساً وزهواً إلى أولئك الذين لا يزالون عاجزين عن إدراك هذا المفهوم السامى .

وهكذا نجد أن البصيرة الأحادية ، إذا أخذت مجردة كما تأتى للمرء لأول وهلة ، فإنها تكون على درجة من الغموض والإبهام والاستغلاق بحيث يبدو أنها لا تكاد تستحق الدفاع عقلياً . ومع ذلك فربما يكون كل الحاضرين هنا فى هذه المحاضرة ، يعتزون بها على نحو ما .

إن ثمة أحادية معينة مجردة ، استجابة انفعالية من نوع خاص لصفة التوحد أو الوجدانية كما لو كانت مجلى من مجالى العالم غير متوافق مع تعددها وكثرتها ولكنه يفوقها سمواً وعلواً ومجداً ، . . . أقول إن ثمة هذه الأحادية المجردة تشيع وتسود فى الدوائر المتعلمة لدرجة أنه لا جناح علينا من أن نسميها جزءاً من الفهم الفلسفى البدهى .

ونحن نقول : طبعاً العالم واحد . وإلا فكيف يمكن أن يكون على أى نحو آخر على الإطلاق ؟

والتجريبيون كقاعدة « أحاديون » من هذا الطراز المجرد لا يقلون رسوخاً وثباتاً وجرأة فى أحاديثهم عن أصحاب المذهب العقلى . والفرق بين الطائفتين هو أن التجريبيين

أقل حيرة وارتباكاً . إن الوحدة لا تعميمهم عن كل شيء آخر ولا تظني* جذوة حب استطلاعهم للحقائق والوقائع الخاصة ، في حين أن هناك نوعاً من أصحاب المذهب العقلي يفسر الوحدة المجردة على سبيل اليقين تفسيراً صوفياً وينسى كل شيء آخر ويعالجها كمبدأ ويعجب بها ويعيدها . وبناء على ذلك يقف حيث هو وقفة كاملة . . . فكريباً .

« العالم واحد ! » إن العبارة قد تصبح ضرباً من عبادة الأرقام . صحيح أن رقم « ثلاثة » و « سبعة » اعتبرا رقمين مقدسين ولكن من الناحية التجريدية لماذا يكون « واحد » أكثر سموً وعلواً وعزة من « ٤٣ » أو من « ٢ مليون » أو « عشرة » ؟

في هذا الاعتقاد المبهم الأول بوحدة العالم ، فثمة نزر يسير جداً يمسك به الإنسان بحيث إننا لا نكاد نعرف ماذا نعني بها .

والطريقة الوحيدة للمضي قدماً بفكرتنا هو معالجتها براجماتيا .

فإذا سلمنا بوجود التوحد ، فما هي الحقائق أو الوقائع التي ستتغير أو ستختلف تبعاً لذلك ؟

بماذا ستعرف الوحدة ؟ بأي صفة ستعرف ؟

إن العالم واحد - نعم ولكن كيف ؟
 ما هي القيمة العملية للتوحد بالنسبة إلينا ؟
 إننا بطرح هذه الأسئلة ننقل من المهم إلى المحدد ، من
 المجرد إلى المحسوس .

ثمة طرق كثيرة مميزة واضحة المعالم يمكن بها لظاهرة
 إحداث التوحد المعزى للكون لفرق أو اختلاف ، أن
 تبدو لناظرنا .

وسأذكر أكثر الطرق وضوحا على التوالى :

١ - أولا : العالم على الأقل موضوع واحد للبحث . وإذا
 كانت تعدديته قد بلغت حدا من العضالية بحيث لا يسمح بأى
 اتحاد أيا كان لأجزائه ، وحتى عقولنا لا تستطيع أن « تعنى »
 كله برمته مرة واحدة : فمعنى ذلك أنها ستكون كعينين
 تحاولان النظر فى اتجاهين متضادين .

ولكننا فى واقع الأمر نعنى تغطيتها كلها شمولا وإحاطة
 بلفظنا المجرد « عالم » أو « كون » الذى يقصد خاصة
 وبصراحة ووضوح ألا يفوته أى جزء .

ومن الجلى أن مثل هذه الوحدة من البحث لا تحمل أية
 مواصفات أحدية أبعد من ذلك .

إن « الفوضى » - إذا سميت كذلك مرة - فيها وحدة
 بحث مثل « الكون المنظم » سواء بسواء .

ولإنها حقيقة عجيبة أن كثيراً من الأحديين يعتبرون أنهم
أحرزوا نصراً عظيماً في صفهم عندما يقول التعدديون :
« إن الكون متعدد » ثم يقهقهون . . قائلين : « الكون ! » ...
« إن كلامه يشئ به . . . إنه يشهد على نفسه بالأحادية بنفسه
وبما يخرج من فيه » .

وعلى أية حال فدعوا الأمور واحدية إلى هذا المدى ،
وفي وسعكم بعد ذلك أن تقلدوا بكلمة مثل الكون في وجه
المجموعة برمتها . ولكن هل لذلك من أهمية تذكر ؟

لا يزال من الضروري بعدئذ التثبت والتحقق مما إذا
كانت واحدية في أى معنى أبعد من ذلك أو أكبر قيمة من ذلك .

٢ - ثانياً : هل هى مثلاً مستمرة ؟

هل فى وسعك أن تنتقل من الواحدة إلى الأخرى
مستمراً دائماً فى عالمك الواحد بدون أى خطر من السقوط ؟
وبعبارة أخرى هل تعتصم أجزاء عالمنا معا وتماسك
وتتساند بدلاً من أن تكون كذرات الرمال المنفصلة ؟

وحتى ذرات الرمال تماسك بواسطة الفراغ المطمورة
فيه . وإذا تسنى لك على أى نحو أن تنفذ خلال هذا الفراغ
فلأنك تستطيع أن تنتقل بشكل مستمر متتابع من رقم واحد
منها إلى رقم ٢ .

ومن ثم فإن الزمان والمكان حالان للدوام والاستمرار
تتساند، وتماسك وتعتصم بهما أجزاء العالم .

والفرق العملي بالنسبة إلينا ، الناجم من هذه الأشكال
والصغير من الوحدة ، فرق هائل .

إن حياتنا الحركية برمتها تبنى عليها .

١٠ - ثمة سبل أخرى لا حصر لها للاستمرار العملي بين
الأشياء . ويمكن تتبع خطوط الفاعلية والتأثير التي تماسك
وتتساند بواسطتها .

فإذا تتبعنا أى خط منها فإنك تنتقل من شىء إلى الآخر
إلى أن تشمل جزءاً كبيراً من مدى الكون إذا شئت .

إن الجاذبية وإيصال الحرارة يعتبران من التأثيرات
الموحدة الكلية التي من هذا الطراز بالقياس إلى العالم المادى
الطبيعى والتأثيرات الكهربائية والضوئية والكيميوية تتبع
سببلا مشابهاً من التأثير . ولكن الأجسام المقيمة وغير المتحركة
تقطع اطراد الاستمرار هنا بحيث يتعين عليك أن تتجاوزها
دائراً حولها لتخطاها أو تغير نهج ومناول تقدمك ومضيك
قدماً إذا كنت تريد أن تذهب إلى أبعد من ذلك فى ذلك اليوم .
وعملياً ، تكون عندئذ قد فقدت وحدة عالمك ، بالقياس

إلى كونه مؤلفاً من تلك الخطوط الأولى من التأثير .

وثمة أنواع لا حصر لها من الارتباط والعلاقة توجد بين أشياء معينة مع أشياء معينة أخرى . والصورة المجتمعة لأى واحدة من هذه العلاقات أو الارتباطات تؤلف نوعا واحدا من النظام تلحم به الأشياء وتضم وتلتصق .

وعلى هذا يلتحم الناس ويضمون فى شبكة هائلة من الصداقة والمعرفة ؛ فبراون يعرف جونز ، وجونز يعرف روبنسون ، وهلم جرا وبتوفيقك وإصابتك فى اختيار وسطائك الأبعد فالأبعد يكون فى وسعك أن تحمل رسالة من جونز إلى إمبراطورة الصين أو زعيم إحدى القبائل فى قلب القارة الأفريقية أو أى إنسان آخر فى الكون المعمور . ولكنك تؤقّف ويَقْطَع سبيلك كما لو أن الأمر على يد قاطع ، إذا ما اخترت رجلا واحدا خطأ لم توفى فى اختياره فى هذه التجربة .

وما يمكن أن يُسمى نُظْمُ حُبٍّ ، يُطَعَمُ فى نظام معرفة .
أُحِبُّ (أو يكره) ب . . . وب يحب (أو يكره) ت . . .
الخ . ولكن هذه النظم أصغر من نظام المعرفة الكبير التى تفرضه سلفا .

إن الجهود البشرية تُوحّد كل يوم على نحو موصول -
العالم أكثر وأكثر فى طرق منتظمة محددة .

وجدنا نظماً استعمارية وبريدية وقنصلية وتجارية ، تنقاد كل أجزائها لتأثيرات محددة بالذات تتكاثر وتبث نفسها في نطاق النظام ، ولكن ليس للوقائع والحقائق الخارجية عنه . والنتيجة عدد لا حصر له من التماسكات والتساندات من أجزاء العالم في نطاق التماسكات والتساندات الأكبر والأوسع ، عوالم صغيرة ليس فقط من البحث ولكن أيضاً من الأداء والإجراء في نطاق الكون الأوسع والأكبر .

وكل نظام يمثل نوعاً أو رتبة من الوحدة ، تشد أوتارها وتربط أجزائها وفقاً لذلك النوع المعين من العلاقة ، ونفس الجزء قد يتمثل في نظم كثيرة مختلفة كما يحتفظ رجل بوظائف مختلفة وينتمي إلى نواد عديدة .

وإذن ، من وجهة النظر « النظامية » هذه ، فالقيمة البراجماتية لوحدة العالم هي أن كل هذه الشبكات المحددة المعينة موجود فعلاً وقائمة عملياً وراهنه في واقع الأمر .

وبعضها أكثر شمولاً وإحاطة وانتشاراً ، والبعض أقل ، وهي في حالة مناظرة ومراكبة بعضها فوق بعض . وبينها جميعاً فإنها لا تسمح لأي جزء فردي أولى من الكون أن يفلت .

وعلى الرغم من المقدار الهائل من الفصل والحل والفتك والقطع بين الأشياء (لأن هذه التأثيرات النظامية وضروب الاقتران والوصال والاتحاد تتبع بتزمت ويابس طرقاً ضيقة

حائلة) ، على الرغم من ذلك فإن كل شيء موجود يتأثر على نحو ما بشيء آخر ، لذا تسنى لك فقط أن تضع يدك على النحو الصحيح .

وإذا أرخينا العنان للكلام بدون تحفظ ، وبصفة عامة ، ففي الوسع أن يقال إن كل الأشياء تلتحم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ، وإن الكون يوجد عمليا واقعيا في أشكال من التخلق والتشبيك تجعل منه أمرا مستمرا أو « متكاملا » . إن أى نوع من التأثير — أيا ما كان — يساعد على جعل العالم واحدا مادام في وسعك أن تتبعه من التالى إلى التالى . فى وسعك عندئذ أن تقول : « العالم راسد » — قاصدا فى هذه النواحي بصفة رئيسية وبقدر ما تؤدى تماما . ولكنه أيضا قطعاً ، سواء بسواء ليس واحدا ، بقدر ما لا تؤدى ، ولا يوجد نوع من الارتباط لن ينقطع ، إذا عَنَّ لك بدلا من اختيار موصلات ، أن تختار غير موصلات .

إنك عندئذ توقف فى أول خطوة لك ويتعين عليك أن تسجل العالم كمتعدد صرف من وجهة النظر تلك بالذات . لو أن عقلنا كان مهتما نفس الاهتمام بالعلاقات التفككية اهتمامه بالعلاقات الترابطية ، لكانت الفلسفة أيضاً قد قرظت وامتدحت وأطرت بنجاح وتوفيق تصدع العالم وانشقاؤه وتفصمه .

إن النقطة الهامة الكبرى هي ملاحظة أن الواحديّة والتعددية متوافقتان هنا في الرتبة أو الدرجة على الإطلاق . فليس أى منهما أصليّ المنشأ ، أو أكثر أصليّة ذاتية ، أو أكثر جوهرية ، أو أكثر تبرزاً وسموا من الآخر . وكما هو الشأن مع الفراغ الذى يتساوى فصله للأشياء تماماً فى القيمة مع وصلها ، ولكن حيناً تبدو وظيفة الفصل وحيناً آخر وظيفة القطع فكذلك الأمر فيما يتعلق بمعاملاتنا العامة مع عالم التأثيرات فإننا حيناً نحتاج إلى الموصل ، وحيناً آخر نطلب اللاموصل . والحكمة تكمن فى معرفة أى منها كذلك فى اللحظة المناسبة .

٤ - كل هذه النظم من التأثير أو اللاتأثير يمكن أن تندرج

تحت المشكلة العامة لوصف العالم العلية الغائية .

فإذا كانت التأثيرات العلية الصغرى الفعالة فى الأشياء تتقارب وتتجه نحو أصل على مشترك لها فى الماضى ، سبب أولى واحد أكبر لكل ما هو قائم ، ففى وسع المرء أن يتحدث عن الوحدة العلية المطلقة للعالم .

إن أمر الله الذى أصدره كلما يوم خلق الكون اتخذ فى الفلسفة التقليدية شكل سبب ونتيجة مطلقين على هذا النحو . والمذهب المثالى الاستشرافى التجريدى ، إذ يترجم « الخلق » ، إلى « تفكير » (أو إرادة التفكير) يسمى

التصرف الإلهي خالداً بدلاً من «أولى» ، وإمكن اتحاد المتعدد الكثير هنا مطلق — سواء بسواء — فما كان من الممكن أن يكون الكثير إلا من أجل الواحد .

و ضد هذه الفكرة القائلة بوحدة منشأ وأصل كل الأشياء قامت دائماً الفكرة التعددية القائلة بعديد خالداً قائم بذاته في شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما .

والبدليل بلا ريب ، له معنى براجماتي ، ولكن لعل من الأوفق بالقياس إلى هذه المحاضرات ترك مسألة وحدة المنشأ أو وحدة الأصل بلا حسم .

٥ — إن أهم نوع من الوحدة يُدرك بين الأشياء ، من وجهة النظر البراجماتية هو وحدتها الجنسية (النوعية الجامعة الشاملة) .

فالأشياء توجد في أنواع ، في فصائل ، وهناك نماذج كثيرة في كل نوع ، وما يتضمنه النوع بالنسبة لفصيلة أو نموذج واحد ، يتضمنه أيضاً بالنسبة لكل فصيلة أخرى أو نموذج آخر من ذلك النوع .

ومن الميسور لنا أن ندرك أن كل حقيقة في العالم قد تكون مفردة ، أي غير مشابهة لأية حقيقة أخرى وفريدة في نوعها . وفي مثل هذا العالم من المفردات فإن منطقنا يصبح عديم

الجدوى لأن المنطق يعمل بأن يقوم بعملية إسناد أو عزو يسمى الحمل (من القضايا المنطقية) من الحالة المفردة ، ما هو صحيح بالنسبة لكل نوعها برمته .

وفي حالة عدم تشابه أى شيئين في العالم ، فلن يكون في وسعنا أن نستدل استدلالا منطقيا من خبراتنا الماضية إلى خبراتنا المقبلة .

ومن ثم فإن وجود مقدار كبير جدا من الوحدة الجنسية في الأشياء ربما يكون هو أخطر وأهم تخصيص براجماتي لما يمكن أن يعنى القول : « إن العالم واحد » .

إن الوحدة الجنسية المطلقة من الممكن أن تدرك إذا كان هنالك جنس نوعي أعلى « Summum Genus » يمكن أن تندرج تحته على سبيل الإطلاق والتعميم والتضمين كل الأشياء بلا استثناء في آخر الأمر . والكائن والمتصور « والخبرة » ستكون كلها مرشحة لهذا المنصب .

وسواء أكانت الأبدال التي تعبر عنها مثل هذه الكلمات لها أى مغزى براجماتي أم لا ، فهذه مسألة أخرى، أوثر أن أتركها بلا حسم مؤقتا .

٦ - وثمة تخصيص نوعي آخر لما يمكن أن تعنيه عبارة

« العالم واحد » هو وحدة الفرص : ثمة عدد هائل من الأشياء

فى العالم تنفيذ أو تنفع لقضاء وطر أو هدف مشترك .
كل النظم التى هى من صنع الإنسان ، الإدارية والصناعية
والحربية إلى آخر ما هنالك ، توجد كل منها من أجل هدفها
الضابط وكل كائن حى يتبع أغراضه المعينة الخاصة به .
وهى تتعاون وفقاً للدرجة نموها وتطورها فى أغراض جمعية
أو قبائلية بحيث إن الغايات الكبرى تغلف وتحوى الأصغر
فالأصغر حتى ينتهى الأمر ببلوغ هدف وحيد أخير تخدمه
كل الأشياء بدون استثناء .

ولا حاجة إلى القول بأن المظاهر تتعارض مع مثل
هذه النظرة .

إن أية محصلة — كما قلت فى محاضرتى الثالثة — ربما
تكون قد سبق قصدها مقدما ، ولكن لا توجد نتائج
أو محصلات مما نعرفها فى واقع الأمر فى هذا العالم — سبق
قصدها وتديرها مقدما بكل تفاصيلها حقاً .

فالناس والأمم يبدأون بفكرة غامضة أن يصبحوا أغنياء
أو عظماء أو صالحين . وكل خطوة يخطونها تجلب أمام
أعينهم فرصاً لم تكن فى الحسبان وتمحو صوراً قديمة كانت
فى الخيال ، ومن ثم يتعين تغيير مواصفات الغرض العام
يومية .

وما يدرك في نهاية المطاف قد يكون أحسن أو أردأ
مما كان يقصد في أول الأمر ، ولكنه دائما أكثر تعقيدا
واختلافا عما كان .

ثم إن أغراضنا المختلفة في حالة احتراب أيضاً بعضها
مع بعض ، وحيث لا يتسنى لغرض منها أن يسحق الآخر
فإنهما يتراضيان عند نقطة تفض خلافا ، والنتيجة أيضاً
مختلفة عما كان أى منهما يقصده ويقترحه بوضوح من قبل .

وعلى نحو مبهم عام فإن كثيرا مما كان قد قُصد ، قد
يُدرَك ويُحصَل ، ولكن كل الدلالات تؤكد بقوة وجهة
النظر القائلة بأن عالمنا متحد بنقص ، من الناحية الغائية ،
وأنه لا يزال يحاول بلوغ توحيده على نحو أكثر تنظيما وتسقيما .

وكل من يدعى وحدة غائية مطلقة قائلاً إن هناك غرضا
واحدا يخدمه كل تفصيل من تفاصيل الكون ، فإنما يتمذهب
تحكما وجزما ، وتبعة المجازفة تقع عليه وحده . ومن ثم
فإن اللاهوتيين الذين يتمذهبون على هذا النحو التعسفي ،
يجدون أن تصورهم أكثر وأكثر استحالة ، كلما أصبحت
معرفتنا بالمصالح المتضاربة المتخاربة لأجزاء العالم أكثر
محسوسة وملموسية ، فيما يتعلق بما يمكن أن يكون عليه
الغرض الوحيد النهائي الذي يتخيلونه .

ونحن حقا نرى أن بعض الشرور المعينة تمتد يد العون
لصنوف من الخير في المستقبل ، وأن المر يجعل مزيج
الشراب ألد ، وأن قليلا من الخطر أو الشدة كفيل بأن
يشحذ هممتنا على نحو سائغ مقبول ويجعلنا نناصر بعضنا بعضاً
في الضراء وحين البأس .

وفي وسعنا أن نعمم هذا — على نحو مبهم — إلى مذهب
قائل بأن كل الشر في الكون ليس سوى وسيلة تساعد على
بلوغ الكون مزيدا من الكمال .

بيد أن ميزان الشر المائل أمامنا في واقع الأمر ، يتحدى
كل طاقة الصبر الإنساني وأناته . وليس ثمة ريب في أن
المثالية الاستشرافية القائمة في صفحات برادلى أو رويس
لم تذهب بنا أبعد مما ذهب بنا سفر أيوب — إن طرق الله
ليست طرقنا ، ومن ثم فلننكمم أفواهنا !

إن إلهاً يستطيع أن يستطيب مذاق مثل هذه الكمية الوافرة
الزائدة من الرعب والهول والفرع ، ليس إلها صالحا لأن
يستغيث به البشر . إن قواه البهيمية مرتفعة جدا . وبعبارة
أخرى فإن المطلق بهدفه الأوحده ليس الإله الشبيه بالإنسان
لعامة الناس من الكافة .

٧ — إن الاتحاد الجمالى بين الأشياء يدرك أيضاً ، وهو

• مشابه جدا للاتحاد الغائى أو الحردى . الأحداث تؤلف قصة . وأجزاءها تتماسك معا بحيث تفضى إلى ذروة ، إلى نهاية ، إلى غاية . وهى تكسب من بعضها بصراحة بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضا ببيان وإيضاح .

وعلى سبيل الاستعادة فإن فى وسعنا أن نرى أنه على الرغم من أن ثمة غرضا باتّاً ، أو هدفا محددًا تصدّر أو تولى رياسة سلسلة من الأحداث ، فإن الأحداث انصبت فى قالب « درامى » له شكل واضح المعالم ، ببداية ووسط ونهاية .

وفى الواقع أن كل القصص تنتهى . وهنا أيضاً فإن وجهة نظر المتعدد هى وجهة النظر الأكثر طبيعية للاتخاذ .

إن العالم ملىء بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بجذاء بعض ، مبتدئة ومنتهية فى أوقات متباينة .

وهى تتشابك وتتداخل وتتداخل عند نقاط معينة ، ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملاً فى عقولنا .

فعندما أتابع تاريخ حياتك ، يجب على أن أحول انتباهى مؤقتاً عن تاريخ حياتى أنا .

وحتى كاتب سيرة توأمين لا بد له وأن يلح بهما على انتباه القارئ تعاقبا وتراوحا .

يترتب على ذلك أن كل من يقول بأن العالم كله

يحكى قصة واحدة فإنه بذلك يغمغم ويلغط بواحدة أو أخرى من تلك العقائد الجزمية الأحادية التي يؤمن بها المرء على مسئوليته « وذنبه على جنبه » .

من السهل رؤية تاريخ العالم تعدديا ، كحبل كل خيط فيه يحكى قصة منفصلة ، ولكن تصوّر كل قطاع من الحبل على حدة كحقيقة مفردة على وجه الإطلاق وتلخيص السلسلة الطولية بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة أمر أكثر صعوبة .

ولدينا تشبيه علم الأجنة لكي يساعدنا .

إن كاشف الدقائق تحت المجهر يعمل مئات من القطع المستعرض المستوى من جنين معين ، وعقليا يوحدها في كل واحد متماسك .

ولكن عناصر وأجزاء العالم الكبير — مادامت كائنات ، وبالقياس إلى كونها كذلك — تبدو مثل خيوط الحبل ، منقطعة وغير متواصلة ولا تلتحم فقط إلا في الاتجاه الطولى . فإذا ما تابعها المرء في ذلك الاتجاه وجد أنها كثيرة .

وحتى عالم الأجنة ، عندما يتتبع تطور موضوعه يتعين عليه أن يعالج تاريخ كل جهاز مفرد على حدة بالدور .

ومن ثم فإن الاتحاد الجمالى المطلق مثل أعلى آخر مجرد ،
صراحة .

إن العالم يبدو شيئاً أكثر شها بالملحمة الخماسية منه
بالمسرحية التمثيلية .

وإلى هنا ، إذن ، يمكننا أن نرى كيف أن العالم يتحد
بنظمه الكثيرة وأنواعه وأهدافه ومسارح أحداثه . وكون
هناك وحدة ، أكثر ، فى كل هذه الطرق ، مما يبدو ،
جهارا وعلانية ، أمر صحيح بالتأكيد .

وامتثال وجود غرض أو هدف سلطانى وحيد ذى
سيادة ، أو نظام ، أو نوع ، أو قصة ، فهذا فرض مشروع .
كل ما أقوله هنا أنه من الحمق والطيش أن يؤكد المرء
ذلك على سبيل الجزم واليقين بدون بينة أحسن وأوفى
مما يتوافر لنا فى الحاضر .

٨ - إن طريقة تفكير الأحدية الكبرى طوال الأعوام
المائة الماضية هى فكرة العالم الواحد . فالكثير يوجد فقط
كموضوعات لفكرة - يوجد فى حلمه ، إن صح هذا
التعبير - وحيث إنه علم بها ، فلا بد أن يكون لها غرض
واحد ، وتشكل نظاما واحدا ، وتحكى قصة واحدة له .
وهذه الفكرة الخاصة بوحدة معرفية ضيقة كلية حاوية فى

الأشياء هي أسمى منجزات الفلسفة العقلية . وأولئك الذين يعتقدون في المطلق ، كما يطلق على العلم الكلى يقولون عادة إنهم يفعلون ذلك لأسباب قهرية لا يستطيع أن يتحاشاها المفكرون الواضحون .

بيد أن المطلق له آثار ونتائج عملية بعيدة المدى ، لَفَتَ النظر إلى بعض منها في محاضرتى الثانية .

ثمة أنواع كثيرة من الفروق — هامة لنا — لا بد وأن ترتب على كونه صحيحا .

وليس في وسعى هنا أن أخوض في كل البراهين المنطقية لوجود مثل هذا الكائن الأعظم ، أكثر من أن أقول إنه ليس فيها برهان واحد على سبيل الحصر — يبدو في نظرى صحيحا .

لذلك يجب على أن أعالج فكرة العلم الكلى كمجرد فرض فحسب — تماما على قدم المساواة منطقيا مع الفكرة التعددية القاضية بأنه لا توجد وجهة نظر ، بؤرة إعلام كائنة ، يمكن رؤية المحتوى الكلى للكون منها مرة واحدة .

إن « الله » — كما يقول البرفسور رويس — « يُسَكَّوْن في كليته ومجموعه لحظة واحدة واعية شفافة متألفة » — ذلك هو نمط الوحدة المعرفية الصرفة التى يصر عليها المذهب العقلى .

أما المذهب التجريبي فهو قانع بنوع الوحدة المعرفية المألوفة أو المعروفة لإنسانيا .

فكل شئ يعرف بواسطة عارف ما ، جنباً إلى جنب ، مع شئ آخر . ولكن العارفين قد يصبحون في النهاية متعددين على نحو لا يقبل الرد أو النقصان . وأعظم العارفين أو العليمين منهم جميعاً قد لا يعرف أو يعلم بعد ذلك كله ، كل شئ ، أو قد يعرف ما يعرف فعلاً بلمسة واحدة ، ومع ذلك فقد يكون عرضة لأن ينسى .

ومهما يكن النمط المحصل ، فإن العالم سيظل مع ذلك كوناً ، معرفياً . وأجزاؤه ستكون ملحومة ومضمونة بالمعرفة ، ولكن المعرفة في الحالة الأولى ستكون متحدة على الإطلاق ، وفي الثانية ستكون مشدودة الأوتار على نحو موصول بخيوط ممدودة متراكبة ومتداخلة بعضها في بعض .

إن فكرة العليم التَّوَّي أو الخالد ، هي كما قلت أعظم إنجازات المذهب العقلي في زماننا . وكلتا الصفتين هنا — التوى أو الخالد — تعنيان نفس الشئ . ولقد طاردت ، بل تكاد تكون قد طردت ذلك المفهوم الخاص « بالجوهر » الذى ادخره واختزنه الفلاسفة السابقون والذى يعزى إليه الكثير من أعمال التوحيد — حيث إن الجوهر العالمى هو وحده الذى

له كيان في حد ذاته ومن ذاته . وكل مفردات وجزئيات الخبرة ليست سوى أشكال يدعمها ويساندها .

لقد استسلم الجوهر للنقود البراجماتية للمدرسة الإنجليزية وهو يظهر الآن فقط كاسم آخر للحقيقة أن الظواهر في تيار حدوثها تتجمع في واقع الأمر ، وتتخذ أشكالاً ملتصقة مرتبطة ، هي نفس الأشكال بالذات التي نخبرها نحن العارفين المتناهين أو نفكر فيها مجتمعة .

وهذه الأشكال من الالتحام والضم والاقتران تؤلف أجزاء من نسيج الخبرة سواء بسواء مثل الصور والآماد التي تربطها . وإنه لإنجاز براجماتي عظيم من قبيل المثالية الحديثة أن تجعل العالم يتماثل معاً بهذه الطرق الممثلة مباشرة بدلاً من أن يشتق وحدته من « فطرة » أجزائه — مهما يكن معنى ذلك — بمبدأ لا سبيل إلى تصوره وراء المسرح .

« إن العالم واحد » إذن بقدر ما نجربه ونختبره ونختنكه على أنه متسلسل الارتباط ومركب من حلقات متصلة ، إنه واحد بقدر ما يبدو من عديد الالتحام والضم والاقتران المحددة . ولكنه كذلك أيضاً ليس واحداً بقدر ما نجد فيه من عديد الفصم والقطع والفصل والحل المحددة .

ومن ثم فإن واحديته أو تعدديته تدرك في علاقات ووجهات وصلات يمكن تسميتها كلا على حدة .

فلا هو كون واحد صرف وبحت ، ولا هو كون متعدد صرف وبحت ..

وأحواله المتعددة المختلفة المتعلقة بكونه واحدا ،
توحى ، لكى يتم التحقق المتيقن والإثبات الدقيق لها ببرامج
عديدة مميزة من البحث العلمى المحكم .
ومن ثم فإن السؤال البراجماتى :
” بأى صفة تعرف الوحدة ؟

وأى فرق يحدثه التوحيد بالنسبة لنا ؟ “ .

يخلصنا من كل إثارة محمومة بالنسبة لها كبداً من مبادئ
السمو ، أو الجلال ويحملنا قُدُماً إلى تيار الخبرة الدافق
بلا إثارة ولا هياج وبأعصاب هادئة . وقد يكشف التيار
حقاً مزيداً من الارتباط والاتحاد يفوق بكثير كل ما نتوقعه
الآن ، ولكن لا يحل لنا على أسس برجماتية أن ندعى حق
التوحيد المطلق فى أية ناحية سلفاً .

وإنه ليصعب جداً أن يرى المرء ، توكيداً وقطعياً ،
ما يمكن أن يعنى التوحيد المطلق ، لدرجة أن من المرجح أن
معظمكم قد يقنعون بالموقف المعتدل الوقور الذى بلغناه .

ومع ذلك فمن المرجح أن يكون بينكم نفر من الأرواح
الأحدية المتطرفة الذين لا يرضون بترك الواحد والمتعدد على
قدم المساواة .

إن اتحاد الرتب والدرجات المختلفة ، واتحاد الأنواع المخالفة المتباينة ، والاتحاد الذى لا يقف عند القواطع وإنما يمضى غير عابئ ، والاتحاد الذى يمضى من التالى إلى التالى فحسب ويعنى فى حالات كثيرة الأقرب الخارجى فقط ولا يعنى رباطاً داخلياً ، واتحاد التسلسل أو التحلق ، وبالاختصار كل هذا الضرب من الأشياء يبدو لكم مرحلة من الفكر فى منتصف الطريق .

وإنكم تعتقدون أن توحد الأشياء لكونه أسمى وأرفع من تعدديتها لا بد وأن يكون أيضاً أكثر صحة وأبعد عمقاً ، ولا بد وأن يكون الناحية الأكثر حقيقة للعالم .

وأتم على يقين من أن وجهة النظر البراجماتية تزودنا بكون مطابق للعقل على نحو ناقص أو غير مكتمل .

والكون الحقيقى لا بد وأن يشكل وحدة وجود مطلقة بلا قيد ولا شرط ، شيئاً مكثفاً . . موحداً ، موثق العرى ، أجزاءه مقحمة بعضها فى بعض ، ومضمنة اختراقاً ونفاذاً واستمراراً حتى النهاية . عندئذ فقط يتسنى لنا أن نعتبر منزلتنا أو رتبتنا عقلية على نحو كامل .

وليس ثمة شك فى أن هذه الطريقة الأحادية المفرطة من التفكير تعنى الكثير لعقول عديدة : « حياة واحدة »

حق واحد ، حب واحد ، مبدأ واحد ، خير واحد ،
إله واحد » .

لأننى أقتبس تلك العبارة من ورقة من مجلة العالم المسيحي
Christian Science التى تأتىنى مع بريدى اليومى - وبدون
أى شك فإن مثل هذا الاعتراف من الإيمان والعقيدة له قيمة
عاطفية من الناحية البراجماتية ، وبدون شك فإن كلمة
واحد أو أمر تسهم فى هذه القيمة العاطفية بقدر ما تسهم
الكلمات الأخرى سواء بسواء .

ولكننا إذا حاولنا أن ندرك عقليا ماذا يمكن أن نغنيه
بمثل هذه التهمة والكظة من الأحدية فإننا نجد أنفسنا نكر
ثانية ، راجعين إلى تحديداتنا البراجماتية من جديد .

لأنها تعنى ، إما مجرد الاسم واحد ، عالم البحث ،
وإما تعنى حاصل مجموع كل صنوف الالتحام والاتزان والضم
والتحلق والتسلسل المعينة القابلة للإثبات ، أو - أخيراً -
تعنى حالة واحدة للالتحام على اعتبار أنها شاملة محيطه مثل
أصل واحد ، هدف واحد ، أو عليم واحد .

وفى واقع الأمر فإن الأحدية تعنى دائماً علماً واحداً
لمن يتناولونها فكرياً وعقلياً اليوم .

إن العليم الواحد ، فما يعتقدون ، يتضمن الأشكال
الأخرى من الالتحام والاقتران والضم .

وعالمه لا بد وأن تكون كل أجزائه متضمنة مشبكة في وحدة الصورة المنطقية الجمالية — الغائية الواحدة التي هي حلمه الخالد الأبدى السرمدي .

بيد أن صفة صورة العلم المطلق يستحيل علينا أن نعرضها بوضوح بدرجة لا جناح علينا من جرائها أن نفترض أن السلطة التي تملكها الأحدية المطلقة بلا شك ، والتي ربما تملكها دائماً حيال بعض الأشخاص ، تستقي قوتها من أسس صوفية أكثر بكثير مما تستقيها من أسس عقلية أو فكرية . فلكي تُفَسَّر الأحدية المطلقة بأهلية واستحقاق ، كن صوفياً . . كن باطنياً .

لقد دلَّ التاريخ على أن الحالات الصوفية الباطنية للعقل في كل درجاتها وإن لم تكن كذلك دائماً ، هي المسببة في وجهة النظر الأحدية .

ولا توجد مناسبة سديدة لكي أنخوض في الموضوع العام للصوفية ولكني سأقتبس — على سبيل الاستشهاد — تصريحاً صوفياً لأبين ما أعنيه بالضبط . إن القدوة النمطية لكل النظم الأحدية هي فلسفة الفدانثا(*) التي انبثقت من

(*) شيعه هندية استمدت تعاليمها من كتب الفيدا ، ويسمى أصحاب هذا المذهب بالفيداويين . (المترجم)

الهندوستان ، والقُدوة النمطية للمبشرين القُدانَتين هو المرحوم
سوامى فيفيكاناندا الذى زار بلادنا منذ بضع سنين .

ومنهاج القيداوية هو منهاج الصوفى الباطنى . فأنت
لا تتعقل ولا تستدل منطقياً ، ولكنك بعد أن تخضع لنظام
معين وتمضى فيه شوطاً ، فإنك ترى ، فإذا رأيت فإنك تستطيع
أن تذكر الحق .

وعلى هذا فإن فيفيكاناندا يذكر الحق أو الحقيقة فى
إحدى محاضراته هنا فيقول :

« أين توجد تعاسة أكثر بالنسبة لمن يرى هذه
الأحادية فى الكون ، هذا التوحد فى الحياة ، واحدية كل
شئ ؟ . . . هذا الفصل بين الإنسان والإنسان ، بين الرجل
والرجل ، بين الرجل والمرأة ، بين الرجل والطفل ، هذا
التفريق بين أمة وأمة ، بين الأرض والقمر ، بين القمر
والشمس ، هذا العزل بين الذرة والذرة ، هو السبب فى كل
التعاسة والبؤس حقاً ، والقُدانَتا تقول إن هذا العزل أو الفصل
والتفريق لا وجود له ، إنه ليس حقيقياً . إنه أمر ظاهرى
فحسب ، . . . على السطح . أما فى صميم الأشياء ، فى قلبها ،
فلا تزال هناك وحدة . فإذا دخلت فى الصميم من الباطن
فإنك واجد تلك الوحدة بين الرجل والرجل ، وبين النساء

والأطفال ، وبين الشعوب والشعوب ، والأجناس والأجناس ،
وبين العالى والسافل ، وبين الأغنياء والفقراء ، وبين الآلهة
والناس ، كلهم واحد وكذلك الحيوانات أيضاً إذا
أوغلت إلى أعماق أبعد غوراً . ومن يبلغ هذا العمق
فلا خوف عليه ولا هو يحزن . إنه لم يعد فى وهم أو تضليل . . .
أين يجد الوهم أو التضليل ؟ ماذا يمكن أن يضله أو يغشه ؟
إنه يعرف حقيقة كل شيء وسر كل شيء .

أين توجد مثقال ذرة من التعاسة بالنسبة له ؟

ماذا يبتغى ؟ لقد أرجع حقيقة كل شيء إلى البارى ،
إلى وحدة كل شيء ، إلى ذلك المركز . وتلك هى الغبطة
الخالدة ، المعرفة الخالدة ، الوجود الخالد . . . فلا الموت ،
ولا المرض ، ولا الحزن ، ولا البؤس ، ولا الجشع ،
ولا التذمر ، هناك فى المركز ، فى كبد الحقيقة ، لا يوجد
من تنوح عليه أو ترثى له أو تحزن عليه . لقد تغلغل فى كل
شيء ، الأحمد النقى الصافى ، الذى لا شكل له ولا جسم .
الكامل بلا شَيْن . إنه العليم ، إنه الشاعر العظيم ، إنه الموجود
بذاته ، إنه الذى يعطى كل إنسان ما يستحقه .

لاحظوا مدى تطرف صفة الأحدية هنا . فالواحد الأحد
لا يتغلب فحسب على الفصل والعزل والتفريق ، وإنما ينكر

وجوده . لا يوجد متعدد . لسنا أجزاء من الواحد ؛ إذ ليس له أجزاء . وحيث إننا في معنى معين ، موجودون ولنا كيان قائم ، لنا كينونة بلا ريب ، فلا بد وأن يكون كل واحد منا هو الواحد ، بحيث لا ينقسم وبرمته .

واحد مطلق ، وأما ذلك الواحد — لا ريب أن لدينا هنا ديناً ذا قيمة براجماتية عالية ، من وجهة الاعتبار الانفعالي العاطفي ، إنه يَهَبُ تَنَعُّماً من الطمأنينة والأمن باغ حد الكمال . وكما يقول صاحبنا سوامي في سياق آخر .

« عندما يرى المرء نفسه كواحد مع الكائنات اللانهائية للكون ، عندما تبطل كل ضروب العزل والفصل والتفريق ، عندما يذوب كل الرجال والنساء والملائكة والآلهة والحيوانات والنباتات ، والكون برمته في تلك الأحدية ، عندئذ يخفى كل خوف ، ويتبدد كل فرق ، ويزول كل هلع .

من ذا الذي أخشى ؟ من أخاف ؟ هل أستطيع أن أؤذي نفسي ؟ هل في وسعي أن أقتل نفسي ؟ هل يمكن أن أضرب نفسي ؟ هل تخاف نفسك ؟

عندئذ سوف يخفى كل حزن . ماذا يمكن أن يسبب لي الحزن ؟ أنا الوجود الواحد للكون .

عندئذ سوف ينزع كل ما في الصدور من غل وتزول كل الأحقاد ؛ إذ على من أحقد ؟ ومن أغار ؟ من نفسي ؟

عندئذ تخفى كل المشاعر السيئة ؟ ضد من سأشعر بالكره
والمقت ؟ ضد نفسى ؟ لا يوجد أحد فى الكون سوى ...
اقتلوا هذه التفرقة ... اقتلوا هذه الخرافة بأن هناك متعددًا .
إن الذى يرى ذلك الواحد الأحد ، فى هذا العالم المتعدد ،
إن الذى يرى ذلك الأحد الكائن الواعى ، فى هذه الكتلة
من اللاوعى وعدم الإحساس ، إن الذى يلتقط تلك الحقيقة ،
من عالم الظل والأشباح والأطياف هذا ، ينال السلام الخالد
ويبلغ السكينة والطمأنينة ، التى لا تنتمى إلى أحد سواه . . .
كلا . . . لن ينالها غيره » . . .

كلنا تستجيب آذاننا لهذه الموسيقى الأحادية ، إنها ترفع
وتعلو وتثبت . إننا جميعا ، نحمل ، على الأقل ، جرثومة
الصوفية فينا .

وعندما يتلو علينا أصحاب المذهب المثالى حججهم الخاصة
بالمطلق قائلين إن أقل اتحاد يُسَلِّمُ به أننى كان ، يحمل
منطقيا الأحادية المطلقة معه ، وإن أقل فصل يسلم به أننى كان
يحمل منطقيا الفصل والتصدع والانشقاق . . الفصل الكامل ،
فإننى لا يسعنى إلا أن أستريب فى أن المواطن الضعيفة الملموسة
فى المنطق العقلى الذى يستعملونه محصنة من تقديم نفسه بنوع
من الشعور الصوفى الباطنى القاضى بأنه ، منطق أو لا منطق ،

فإن الأحدية المطلقة لا بد وأن تكون صحيحة على نحو ما وبأى ثمن .

وعلى أية حال فإن الأحدية تتغلب على الفصل الأخير في شهوة الحب توجد عندنا الجرثومة الصوفية لما يمكن أن يعنى اتحاداً تاماً كاملاً لكل الحياة الواعية .

وهذه الجرثومة الصوفية تستيقظ فينا لدن سماع التلاوات الأحدية ، ونعترف بسلطانها ، ونضع الاعتبار العقلية في المحل الثاني .

ولن أخوض أكثر من ذلك في هذه النواحي الدينية والخلقية من المسألة في هذه المحاضرة .

وعندما أصل إلى محاضرتي الأخيرة ، فسيكون في جمعتي المزيد من القول لأذكره في هذا الصدد .

نحوا جانباً من اعتباركم ، مؤقتاً ، السلطة أو القوة التي يُحَسَّبُ أن البصائر الصوفية قد تملكها آخر الأمر . وعالجوا مشكلة الواحد والمتعدد بطريقة فكرية بحتة ، وعندئذ نرى بوضوح كاف وبكل جلاء أين تقف البراجماتية .

فبمعيارها الخاص بالفروق العملية التي تحدثها النظريات فإننا نرى أنها يتعين عليها أن تجعل الأحدية المطلقة والتعددية المطلقة سواء بسواء .

إن العالم واحد بقدر ما تتماسك أجزاؤه بأي ارتباط محدد . والعالم متعدد بقدر ما يخفق أى ارتباط محدد فى أن يُدرك . وأخيراً فهو يزداد اتحاداً أكثر وأكثر بتلك النظم من الارتباط والصلة — على الأقل التى تواصل الطاقة البشرية والنشاط الإنسانى تنظيمهما وتركيبها وسنها وإنشاءها بمرور الزمن .

ومن الممكن تصور أكوان بديلة عن الكون الذى نعرفه ينبغى أن تتجسم فيها أكثر أنماط ودرجات الوحدة تبايناً وتعددًا . ومن ثم فإن أحط وأدنى درجة من الكون ، تكون عالماً من معية بحث تلتصق فيه الأجزاء بعضها ببعض بحرف العطف « و » . بل إن مثل هذا الكون هو الآن مجموعة حيواتنا الباطنية العديدة .

إن أزمنة وأمكنة خيالكم ، وموضوعات وأحداث أحلامكم ، ليست فقط غير مطردة ومتفككة فيما بينها فقط ، وإنما أيضاً لا تمتّ بصلة محددة وكلية بالمحتويات المشابهة لعقل أى امرئ آخر .

إن ضروب التفكير المختلفة التى نستعمق فى استفكارها الآن فى هذه اللحظة ونحن جالسون هنا تتداخل بعضها فى بعض ، تهاوننا واسترخاء دون تأثير أو تدخل . إنها تتعايش

ولكن بدون نظام أو نسق وفي غير وعاء أو إناء يحملها ،
 لكونها أقرب مناهزة « لمتعدد » مطلق في وسعنا أن نتصوره .
 بل وإنا لا نستطيع أن نتخيل أى سبب يوجب معرفتها كلها
 معا ، بل وإنا لا نستطيع أن نتصور ما هو أقل ، فلو أنها
 عرفت معا ، فكيف يمكن أن تعرف ككل منتظم واحد .
 ولكن أضيفوا أحاسيسنا وأفعالنا الجسمية ، والاتحاد
 يصعد إلى درجة أعلى .

إن جُماع سمعنا وبصرنا وتصرفاتنا تقع في نطاق ذينك
 الوعاءين من الزمان والمكان اللذين يجد فيهما كل حادث
 تاريخه ومكانه .

إنها تشكل « أشياء » وهى « أنواع » أيضاً ويمكن تصنيفها
 وترتيبها .

بيد أننا في وسعنا أن نتصور عالما من الأشياء والأنواع
 لا توجد فيه التفاعلات العلية . . المألوفة لدينا .

فكل شئ هناك قد يكون جامدا هامدا غير متحرك نحو
 أى شئ آخر ، ويأبى أن يبت تأثيره . أو قد تمر التأثيرات
 الميكانيكية الإجمالية ، ولكن بدون تفاعل كيميوى .

مثل هذه العوالم ستكون أقل توحيدا بكثير جدا من
 عالمنا . ثم قد يكون هنالك تفاعل فيزيقى — كيموى كامل ،

ولكن ان تكون هناك عقول ، أو قد تكون هناك عقول
ولكنها عقول ذاتية سرية تماما بدون حياة اجتماعية ، أو بحياة
اجتماعية مقصورة على التعرف ، ولكن بدون حب أو بحب
ولكن بدون عادات أو نظم ينبغي أن ننسقه وترتبه وتنظمه .

ولن تكون ثمة درجة أو ملأ من هذه الأكوان منافيا
للعقل أو منجلا على الإطلاق ، مهما يبد دونيا أو ناقصاً
أو سفلياً عندما يُنظر إليه من الدرجات الأعلى .

فمثلاً إذا قدر لعقولنا يوماً ما أن تصبح متصلة ومرتبطة
« تخاطرياً » بحيث إننا نعرف مباشرة أو يستطيع أن يعرف كل
منا مباشرة في ظروف معينة ما يفكر فيه الآخر ، فإن العالم
الذى نعيش فيه الآن سيدلو للمفكرين القائمين في ذلك العالم
ملأً أدنى ذا مرتبة سفلية .

وبالحلود الماضى مفتوح أمام ظنوننا وتخميناتنا نرتع
ونمرع فيه كما يطيب لنا ، فقد يكون من المشروع أن نتساءل
عما إذا كانت الأنواع المختلفة من الوحدة التى تحققت الآن
فى الكون الذى نساكنه ، لم تنبثق وتتطور تباعاً على نفس
النموال الذى نرى عليه الآن النظم الإنسانية تتطور وتنشأ
وفقاً للحاجات الإنسانية .

فإذا كان مثل هذا الفرض مشروعاً ، فإن الواحدية
الكلية سوف تبدو فى نهاية الأشياء بدلاً مما تبدو فى أولها

ومنشئها . وبعبارة أخرى فإن فكرة « المطلق » فى هذه الحالة لا بد وأن تحل محلها فكرة « النهائى » وسيكون محتوى الفكرتين واحد — ألا وهو محتوى الحقيقة المتحد اطراديا وسننيا . ولكن علاقاتها الزمنية ستكون معكوسة قطعاً(*) .

أما وقد فرغنا من مناقشة وحدة الكون بهذه الطريقة البراجماتية فينبغى لكم أن تدركوا لماذا قلت فى محاضرتى الثانية ، مستعيراً الكلمة من صديقى ج . باينى إن البراجماتية تميل إلى تليين وتدوين كل نظرياتنا .

إن واحدية العالم قُدرت عادة على نحو مجرد فقط ، وكما لو كان كل من يشك فيها أو يجادل فى أمرها لا بد وأن يكون معتوها . لقد كان مزاح أصحاب المذهب الأحدي دائماً فى غاية الحدة والبطش والعنف بحيث إنه كان يكون فى بعض الأوقات قطعياً بتياً . بيد أن هذه الطريقة للتمسك بمذهب ومساندة مبدأ لا تتفق بسهولة ولا تتناغم مع المناقشة المعقولة وتحديد الفروق المميزة والوصول إلى استنتاجات مميزة .

إن نظرية المطلق بصفة خاصة ، كان لا بد لها وأن تكون شرط إيمان وبند عقيدة ، تتقرر بشكل يقينى تعسفى جازم

* قارن فيما يتعلق بموضوع النهائى مقال شيلر « النشاط والجوهر » فى كتابه الموسوم بـ « الإنسية » صفحة ٢٠٤ « Humanism » .

واستثناء واحتكاراً . الواحد والكل ، أولاً في ترتيب الكينونة والمعرفة الضرورية منطقياً ذاتها ، والموحدة لكل الأشياء الأقل في قيد ووثاق ورباط الضرورة المتبادلة . . . كيف يمكن أن تسمح بأى تلطيف أو تخفيف أو تليين في صلابتها وكزازتها ويبسها الداخلى ؟

إن أقل ارتياب من التعددية وأصغر حركة أو هزة من الاستقلال لأى جزء من أجزائها عن ضبط وتحكم الكلية سيحطمها تحطماً .

إن الوحدة المطلقة لا تأذن بأى درجات أو منازل تماماً كما تطالبون أنتم بالنقاء أو الصفاء المطلق لكوب ماء لأنه يحتوى جرثومة كوليرا واحدة فقط ليس إلا .

إن استقلال جزء ، مهما تنهى فى الصغر ، يعتبر بالنسبة للمطلق مهاكاً ومميتاً تماماً كجرثومة الكوليرا سواء بسواء .

أما المذهب التعددى فلا حاجة به إلى ذلك المزاج التعسفى الصارم .

فبشرط أنك تسلم ببعض الفصل بين الأشياء ، وبعض التعامل والحركة والتفاعل الحرّ بين الأجزاء ، وبشئ من الجدة الحقيقية أو المصادفة مهما تكن ضئيلة . . . فالمذهب التعددى راض وقانع جداً وسيسمح لك بأى مقدار مهما يكن عظيماً ، من الاتحاد الحقيقى .

أما كم يبلغ مقدار الاتحاد فهذه مسألة ، ترى التعددية أنها لا يمكن البت فيها إلا تجريبيا .

فقد يكون المقدار هائلا ، ضخما ومهولا . ولكن الأحدية المطلقة تحور وتتحطم ، إذا اقتضى الأمر ، مع كل الوحدة إذا تم التسليم بأقل القليل من مثقال ذرة أو بأكثر الغرارة بدائية في طور التكوين أو بأكثر الثقل بقية ، من فصل لم يُتغلب عليه .

والبراجماتية ، في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها لا بد وأن تَصِفَ نفسها ، لامراء ، في الجانب التعددى ، بل إنها قد تقر يوما ما بالوحدة الكلية ، بعلم واحد ، بمنشأ واحد ، ومصدر واحد . وقد يَشْبهُتُ أن كوننا موثق العرى وموحدا ، بكل طريقة يمكن تصورها هو أكثر كل الفروض قبولا . وفي غضون ذلك ، فإن الفرض المضاد ، القائل بعالم لا يزال ناقص الاتحاد ، وربما يظل كذلك دائما ، ينبغي أن تكرم وفادته بكل إخلاص وترحيب .

وهذا الفرض الأخير هو مذهب التعددية .

وحيث إن الأحدية المطلقة تحرم حتى النظر في أمرها جديا واصمة ذلك بأنه مناف للعقل من مبدأ الأمر ، فن الحل أن

البراجماتية يجب أن تدبر ظهرها للأحدية المطلقة وتولى وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريدية .

وهذا يخلى بيننا وبين عالم الواقع العادى ، عالم المعقول البدهى الذى نجد فيه الأشياء متصلة جزئيا ومنفصلة جزئيا .

ومن ثم ، فالأشياء و « اقترانها ووصلها والتحامها . . . »

ماذا تعنى هذه الكلمات ، إذا عولجت براجماتيا ؟

فى محاضرتى التالية سأطبق الطريقة البراجماتية على مرحلة التفلسف المعروفة بالتفكير المنطقى البدهى أو البداهة .

المحاضرة الخامسة

البراجماتية والبداهة

في المحاضرة الأخيرة تحولنا من الطريقة العادية المألوفة للتحديث عن واحدية الكون كمبدأ سامٍ ، بكل ما فيه من غفل ، إلى البحث في الأنواع الخاصة من الوحدة التي يكتنفها الكون .

ووجدنا أن كثيراً من هذه الأنواع تعيش جنباً إلى جنب مع أنواع من الفصل حقيقية مثلها سواء بسواء .

أما إلى أى حد يقوم الدليل على قولى ؟ فسؤال يطرحه علينا هنا كل نوع من الاتحاد وكل نوع من الفصل ، ولهذا — كبراجماتيين صالحين — يتعين علينا أن نولى وجوهنا شطر الخبرة ، شطر الوقائع و « الحقائق » .

إن الواحدية المطلقة باقية ، ولكن كفرض فقط ، وذلك الفرض أمكن اختزاله في هذه الأيام إلى فرض بوجود علم بكل شيء يرى كل الأشياء بلا استثناء تشكل حقيقة منظمة وحيدة مفردة .

ولكن العلم موضوع البحث قد يتصور ، بعد ،

إما كمطلق وإما كنهائي . وفي الجهة المقابلة لهذا الفرض الخاص بهذا العلم في كلا الشكلين فإن الفرض المضاد بأن أوسع مجال للمعرفة - كان أو سيكون لا يزال يحتوى بعض الجهل - فرض مشروع أيضاً لا جناح على صاحبه من التمسك به .

إن بعض أنواع المعرفة أو الإعلام قد تفلت دائماً . هذا هو فرض التعددية المتعلقة بالعلم العقلى الصرف (المعرفية) التى يعتبرها الأحاديون ضرباً من السخف والباطل .

وحيث إننا ملزمون بأن نعاملها بنفس الاحترام الذى نعامل به الأحادية المعرفية ، وحتى تُميل الحقائق ذراع الميزان ، فإننا نجد أن براماتيتنا التى هى فى الأصل لاشيء سوى طريقة ، قد أجبرتنا إجباراً على أن نتودد إلى وجهة النظر التعددية ، ونكرم وفادتها كأنها ولى حميم .

وربما تكون بعض أجزاء العالم مرتبطة بتفكك شديد مع بعض الأجزاء الأخرى ، بحيث لا يثبتها ويربطها على طول الخط أى شيء سوى حرف الوصل « الواو » ، بل إنها قد تذهب وتجيء بدون أن تعاني تلك الأجزاء الأخرى أى تغير داخلى . هذه الوجهة النظر التعددية ، لعالم ذى تكوين

إلخافى إضافي ، هي وجهة نظر تعجز البراهمية عن نبذها من الاعتبار الجدى .

ولكن وجهة النظر هذه تفضى بالمرء إلى فرض أبعد قوامه أن العالم الواقعي الحقيقي — بدلا من كونه كاملا « سرمديا » ، كما يؤكد لنا الأحاديون — قد يكون ناقصاً سرمديا ، وهو في كل الأوقات خاضع للإضافة ومعرض للخسارة والفقد .

إنه على أية حال ناقص في ناحية ما ، ونقصه باد بافتضاح .

ونفس حقيقة أننا نجادل في هذه المسألة توئى إلى أن معرفتنا ناقصة في الوقت الحاضر وعرضة للإضافة . وفيما يتعلق بالمعرفة التي يحتويها ، فإن العالم يتغير وينمو فعلا وطبيعياً وبغير تصنع .

وبعض الملاحظات العامة عن الطريقة التي تكمل بها معرفتنا نفسها — عندما تكمل نفسها فعلا — كقيلة بأن تقودنا بكل يسر وراحة إلى موضوعنا في هذه المحاضرة ألا وهو : البداهة أو التفكير المنطقي .

وأول ما نستهل به هذا الموضوع هو أن معرفتنا تزداد وتنمو في نقاط ، في مواضع ، في مجال .

وقد تكون النقاط كبيرة أو صغيرة ولكن المعرفة لا تزداد ولا تنمو أبداً من البداية إلى النهاية إجمالاً . . فبعض المعرفة القديمة تظل دائماً كما كانت .

إن معرفتكم بالبراجماتية ، فرضاً ، تنمو وتزداد الآن . وفيما بعد ، فإن نموها قد يتضمن تعديلاً كبيراً في الآراء التي كنتم متمسكون بصحتها من قبل .

ولكن مثل هذه التعديلات تميل إلى أن تكون تدريجية . ولعل أقرب مثل ممكن لتوضيح ذلك هو هذه المحاضرات التي ألقيتها على أسماعكم . إن الذي تفيدونه منها أول الأمر على الأرجح ، ربما يكون قدراً ضئيلاً من المعلومات الجديدة وبضع تعريفات جديدة أو فروق مميزة أو وجهات نظر ، ولكن في الوقت الذي تضاف فيه هذه الأفكار الخاصة ، فإن بقية معرفتكم تظل كما هي لا يحركها ساكن ، وبالتدريج فقط فإنكم تصفون وتنظمون أفكاركم وآراءكم السابقة إلى جوار المستحدثات التي أحاول أن أعلمها ، وتعديلون إلى درجة بسيطة كتابتها المجمعة .

إنكم تنصتون إلى الآن ، فيما أحسب ، ولديكم أفكار سابقة معينة عن كفايتي وجدارتي ، وهذه الأفكار السابقة تؤثر في تلقيكم لما أقول . ولكن إذا قدر لي مثلاً أن أكف

عن الكلام فجأة وأرفع عقيرتي بالغناء منشداً : « لن نذهب إلى البيت حتى الصباح » ، في صوت جهير غريد فإن هذه الحقيقة لن تضاف إلى المدتخر عندكم من رصيد فحسب ، وإنما ستضطركم اضطراراً إلى تفسيرى تفسيراً مختلفاً . وقد يفضى ذلك إلى تغيير رأيكم في الفلسفة البراجماتية ، وبصفة عامة تحدث إعادة تنظيم لعدد من أفكاركم .

إن عقلكم في مثل هذه العماليات والسبل ، يصيبه العناء والجهد والتوتر ، وأحياناً يعاني آلاماً من جراء ذلك بين معتقداته القديمة وبين المستحدثات التي تجلبها الخبرة معها .

ومن ثم ، فإن عقولنا تنمو في نقاط ، في بقع ، ومثل النقطة الشحمية (في الميكانيكا) ، فإن النقاط تنتشر . ولكننا لانسمح لها بالانتشار إلا بأقل قدر ممكن . إننا نحفظ بقدر كبير من معرفتنا القديمة بلا تغيير ، وبعدد كبير من تحيزاتنا ومعتقداتنا القديمة بلا تعديل ، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً .

إننا نرقع ونرفو ونرغم ونرتق أكثر مما نجدد ونستحدث . والجلدة تنتقع وتتشرب وهى تلون وتصبغ وتدهن الكتلة القديمة ولكنها أيضاً تصطبغ بما يتشربها ويمتصها . وماضينا يقوم بنوع من الإدراك الباطنى ، وهو في ذلك يعاضد ،

ويجارى ، ويتعاون . وفى التوازن أو الاستواء الحديد الذى
تنتهى به كل خطوة إلى الأمام فى سبيل التعلم ، فقلما يحدث
أن الحقيقة الجديدة تضاف خاما خالصة من الشوائب أو فجأة .
ولمّا فى الأغلب عادة ما تطمر مطبوخة ، إن صح هذا التعبير ،
أو تنضج « كاليخنة » فى مرق القديم .

وهكذا فإن الحقائق الجديدة هى حاصل وناتج خبرات
جديدة وحقائق قديمة ممزوجة ، وكل منها تعدل الأخرى
تبادليا .

وحيث إن ذلك هو واقع الحال فى تغيرات الرأى
اليوم ، فليس ثمة سبب يدعو إلى افتراض أن ذلك لم يكن
كذلك فى كل الأوقات .

ويترتب على ذلك أن أنماطاً قديمة جداً من التفكير ،
ومن المرجح أنها ظلت حية تسعى خلال كل التغيرات
اللاحقة فى آراء الناس .

ومن المحتمل أن أشد طرائق التفكير بدائية لم تطمس تماماً .
ومثل أصابعنا الخمس وعظام الأذن ، ومثل زائدتنا
الذنبية الأصلية ، أو خصائصنا العجيبة « العسنية »
الأخرى ، فإنها قد تبقى كشواهد لا تدرس ولا تبعد لأحداث
فى تاريخنا كجنس .

وأكبر الظن أن أسلافنا قرعوا أبواب طرائق من التفكير ،
وإن كانوا لم يدمنوا القرع ويلجوا بابا من الأبواب ، ويكتشفوا
حقيقة من الحقائق ، فقد يسروا السبيل لمن بعدهم واستمر
الميراث على نحو موصول .

عندما تبدأ قطعة موسيقى في سلم معين ، فيجب عليك
الاحتفاظ بالسلم إلى النهاية .

إنك قد تغير بيتك قدر ما تشاء أو تطلب ، ولكن التخطيط
الأساسي الأصلي للمهندس الأول يظل باقيا . إن في وسعك
أن تحدث تغييرات كثيرة ولكنك لن تستطيع أن تغير كنيسة
قوطية إلى معبد من النمط « الدثوري » في نقش الأعمدة .

في وسعك أن تغسل الزجاج وتنظفها مرة ، ومرة ،
ومرة ، ولكنك لن تستطيع أن تزيل منها تماماً طعم الدواء
أو الويسكي الذي سكب فيها أول مرة .

إن مبحثي الآن هو هذا :

له طرائق تفكيرنا الأساسية عن الأشياء هي اكتشافات
لأسلاف سحيقة في القدم استطاعت أن تحتفظ بنفسها طوال وجود
هبة كل الزمن المدمر وهي تشكل مرحلة واحدة كبرى
من التوازن في تطور العقل الإنساني ؛ مرحلة البهادة :
أما المراحل الأخرى فقد طعمت نفسها من هذه

المرحلة واستطاعت أن تبرز منها ، ولكنها لم تنجح أبداً في أن تزيحها عن مكانها .

فلننظر الآن في أمر هذه المرحلة الأولى — مرحلة البداهة ، كما لو كانت نهائية .

في المحادثة العملية ، فإن بداهة المرء تعنى حكمه الصائب ، وتحرره من الشذوذية أو الخروجية أو اللا قياسية ، أى مهارته وفراسته وحذقه إن شئتم كلمات دارجة أو « سوقية » .

أما في الفلسفة فإنها تعنى شيئاً آخر مختلفاً تماماً ؛ إنها تعنى استعماله لأشكال فكرية معينة ، أو فئات معينة من التفكير . فلو أننا كنا سرطانات بحرية أو نحلا ، فربما كان تنظيمنا قد أفضى إلى استعمالنا أنماطاً وأساليب جد مختلفة من تلك التى نعقل بها خبراتنا .

وربما أيضاً (ولا نستطيع أن ننكر ذلك يقينا) أن مثل تلك الفئات التى يمكننا أن نتصورها اليوم ، كانت قد أثبتت أنها على الإجمال لا تقبل نفعاً فى خدمتنا فى معالجة خبراتنا عقليا ، عن تلك التى نستعملها فى الواقع من الأمر ، سواء بسواء .

وإذا بدا ذلك لأى منكم متناقضا ، فليفكر فى الهندسة التحليلية . إن الأعداد المطابقة التى عرّفها إقليدس تحديدا

ووصفا بالعلاقات الذاتية الأصلية ، عرّفها ديكارت بعلاقات نقاطها بالأحداثيات العرضية الحقيقية ، بحيث إن النتيجة كانت طريقة مختلفة على الإطلاق وأكثر فعالية جداً في معالجة المنحنيات .

إن كل مفاهيمنا هي ما يسميه الألمان *denk mittel* (طريقة التفكير أو التذكر) أى الوسائل أو الطرق التى بواسطتها تعالج الحقائق بتفكيرها . والخبرة كخبرة فحص لا تأتى معنونة وعليها بطاقتها ، وإنما يتعين علينا أولاً أن نكتشف ما هي . ويتحدث عنها « كانت » على اعتبار كونها فى قصدها الجردى الأول تنقيها وتفحصا من المظاهر ، ومختارات مهوشة مشوشة من الملاحظات

gewühle der erscheinungen, a rhapsodie der wahrnehmungen مجرد خليط متنافر متخالط أشتات يتعين علينا أن نوحده ونؤلف بينه بذكائنا وفطنتنا ومعرفتنا وعلمنا .

والذى نفعله عادة هو أننا أولاً ننشئ أو ننظم أو ننسج نظاماً من المفاهيم مبوباً عقلياً ومتابعا فى تسلسل ، أو مترابطاً بطريقة فكرية على نحو ما ، ثم بعد ذلك نستعمل ذلك كقياس « نُدَرِّزُ » به الانطباعات التى تعرض لنا .

وعندما يُرجع كل انطباع إلى مكان ممكن في النظام
التصورى ذهنى ، فهو لذلك السبب يفهم .

هذه الفكرة الخاصة بالمتعددات المتوازية ، بعناصرها
الواقفة تناوباً وتبادلاً في علاقات الواحد إلى الواحد « أثبتت
أنها في غاية اليسر والموافقة ، واليوم في الرياضيات والمنطق
بحيث إنها حلت محل المفاهيم التصنيفية التبويبية شيئاً فشيئاً .

ويوجد عددٌ كبير من النظم التصورية الذهنية من هذا
النوع . والمغزى المتعدد الإطنابى هو أيضاً نظام من
هذا القبيل .

أوجد علاقة الواحد إلى الواحد لانطباعات قواك المدركة
حيثما كانت بين المفاهيم ، وبقدر ما تفعل ذلك وإلى المدى
الذى تبلغه فإنك « تستعقل » الانطباعات .

بيد أنك - من الواضح - تستطيع أن « تستعقلها »
باستعمال نظم تصورية ذهنية متعددة مختلفة .

إن طريقة البداهة القديمة « لاستعقلها » هي بوساطة
سلسلة من المفاهيم التى أهمها الآتى :

شئ .

نفسه أو مختلف :

أنواع .

عقول .

أجسام .

زمن واحد .

مكان واحد .

موضوعات وخصائص :

التأثيرات العليّة .

المتوهم :

الحقيقى :

إننا الآن ملمون بالنظام الذى نسجته لنا هذه الأفكار من
الجو الدائم لإدراكنا ومدركاتنا لدرجة أنه يصعب علينا أن
ندرك مدى ضآلة النسق الرتيب الذى تتبعه المدركات إذا
أخذت بحذ ذاتها :

إن كلمة « الجو » كلمة سديدة للاستعمال هنا :

ففى بوسطون مثلاً ، لا يكاد يكون للجو نمط « روتين » ،
وقانونه الوحيد هو أنه إذا صادفت أى جو معين ليومين ،
فربما - ولكن بدون تأكيد - ستصادف جواً آخر فى اليوم
الثالث .

فخبرة الجو كما تأتى على هذا النحو إلى بوسطون ،
 خبرة متفاصمة ، وعماء . وبالقيااس إلى درجة الحرارة
 والرياح والمطر وضوء الشمس فقد تتغير ثلاث مرات فى اليوم .
 بيد أن مصلحة الأرصاد فى واشنطن تزود هذه القوضى
 بالقوة العقلية بأن تجعل كل جزيلة تتابعية من جو بوسطون
 إصدائية ، فهى ترجع الحادث إلى مكانه وزمانه فى عاصفة
 قارية دوارة تضم فى تاريخها التغيرات المحلية فى كل مكان
 كما تنظم حبات المسبحة فى خيط ينظم عقدها .

ومن الملاحظ ، على سبيل التوكيد تقريبا ، أن الأطفال
 الصغار والحيوانات الدنيا تتلقى كل خبراتها مثلما يتلقى
 البوسطونيون غير العليمين جوهم ، إلى حد بعيد .

فهم لا يعرفون عن الزمان أو المكان كوعاين للعالم ،
 أو عن المسندات الدائمة والمسندات إليها المتغيرة ، أو عن
 الأسباب أو الأنواع أو الأفكار أو الأشياء أكثر مما يعلم جمهورنا
 من العوام العواصف القارية الدوارة .

إن مصلال الطفل يسقط من يده ، ولكن الطفل لا يبحث
 عنه . فهو بالنسبة له قد « اختفى » قد « راح » كما ينطق
 لهب الشمعة ، وهو يعود عندما تعيده إلى مكانه فى يده تماما
 مثلما يعود اللهب عندما يوقد ثانية ، فمن الجلى أن فكرة كونه

« شيئاً » فى وسعه أن يدس وجوده الدائم بذاته بين ترائيه أو ظهوره المتتابع . . . ، هذه الفكرة لم تطرأ على ذهنه . وكذلك الأمر بالقياس إلى الكلاب .

فالاختفاء عن النظر ، عندها ، هو اختفاء من العقل ومن الحلى جداً أنه ليست عندها أية نزعة عامة لتحشية أو دس « الأشياء » ذهنياً .

استحموا لى أن أقتبس لكم فقرة من كتاب زميلى ج . سانتايانا :

« إذا ما شاهد كلب ، وهو يتشم فى رضا ودعة صاحبه وقد وصل بعد غيبة طويلة . . . فإن الحيوان المسكين لا يسأل عن السبب الذى من أجله ذهب صاحبه ، ولا عن السبب الذى من أجله جاء ، ولا عن السبب الذى من أجله ينبغى أن يحبه ، ولا عن السبب الذى يجعل صاحبه سرعان ما ينساه وهو قابع عند قدميه ثم يبدأ ينحز ويحلم بالصيد - كل ذلك لغز مطلق ، وسر مطبق لا يخطر بباله على الإطلاق . مثل هذه الخبرة فيها تنوع ، ومشاهد ، وفيها إيقاع حيوى من نوع خاص وقصتها يمكن أن تقص بالشعر « الدثرائى » . إنها تتحرك كلياً بالإلهام ، فكل حادث يرجع إلى عناية الله وفى ظلها ،

وكل فعل غير متعمد ولم يسبق التفكير فيه . لقد التقت الحرية المطلقة مع العجز المطلق . . . وتقابلا معا . فأنت تعتمد كلياً على الرضا الإلهي ، ومع ذلك فإن تلك الوساطة التي لا تسبر ولا تستقصى ليست قابلة لأن تفصل أو تميز من حياتك .

.. [ولكن] إن أشكال .. حتى تلك المسرحية المشوشة ، لها مخارجها ومدخلها ، وعلامات تحذيرها يمكن أن تكتشف تدريجياً بوساطة كائن قادر على تركيز انتباهه والاحتفاظ بنظام الأحداث . . . ونسبة ما يتقدم مثل هذا الفهم ، بقدر ما تصبح كل لحظة من الخبرة مرتبة على بقية الخبرات ومنبئة عنها . إن الأماكن الهادئة في الحياة زاخرة بالقوة وتقلصاتها التشنجية مليئة بالمدد .

ليس ثمة انفعال في وسعه أن يقهر العقل ، لأنه لا يوجد انفعال ، أساسه أو موضوعه خاف كلياً على العقل ، وليس ثمة حادث في وسعه أن يبلبله ويحيره تماماً ، لأنه يرى من وراء ، ويجاوز ، ما هو راهن .

إن الوسائل من الممكن أن تلتمس للهروب من أسوأ الورطات . وبينما كل لحظة كانت من قبل مملوءة بلا شيء سوى مغامراتها ذاتها وانفعالها المباغت ، نجد أن كل لحظة

الآن تفسح مكانا للدرس ما مضى من قبل وتحدث ما عساه أن تكون خطة الكل برمته» (*)

وحتى في أيامنا الحاضرة فإن العلم والفلسفة ما فتيا يحاولان جاهدين أن يعزلا الأوهام من الحقائق في خبرتنا . وفي الأزمنة البدائية أفلحوا فقط في اصطناع أكثر الفروق بدائية وغرارة في هذا الصدد .

لقد آمن الناس بأى شئ اعتقدوه أو ظنوه أو فكروا فيه بقوة أو شدة أو نشاط وخلطوا أحلامهم بحقائقهم تعقيدا وتشابكا .

وفتتا « التفكير » و « الأشياء » لا غنى عنهما هنا ، فبدلا من أن تكون حقائق فنحن الآن نسمى بعض الخبرات « أفكارا » فقط . ولا توجد فئة من تلك التى عُدَّت ، ليس في وسعنا أن نتصور أن استعمالها نشأ ، على هذا النحو ، تاريخيا ثم انتشر تدريجيا فقط .

ذلك الزمان الواحد الذى نعتقد فيه جميعا والذى يحتل فيه كل حادث تاريخيا محدد ، ذلك المكان أو الفراغ الذى

لكل شىء فيه مكانه ووضعه ، هاتان الفكرتان المجردتان
توحدان العالم توحيداً لا نظير له ، ولكنهما فى شكلهما النهائى
كفاهيم ، كم هما مختلفتان عن خبرات الزمان — المكان ،
المفككة غير المنتظمة التى يمارسها الناس الطبيعيون !

إن كل شىء يحدث لنا يجلب معه مدة مكثه وبعده
امتداده ، وكلاهما محاطان على نحو مبهم بإضافة أو مزيد
هامشى ينساب فى المدة والامتداد الخاصة بالشىء التالى
الذى يقبل .

ولكننا سرعان ما نفقد صورنا المحددة ، وليس فقط
أطفالنا هم الذين لا يفرقون بين الأمس وأول الأمس حيث
إن الماضى برمته يمحض محضاً كاللبن ، وإنما نحن الكبار
نفعل ذلك أيضاً كلما اتسع مدى الزمان .

وكذلك الأمر بالمقياس إلى المكان أو الفراغ .

فعلى « الخارطة » أستطيع بكل وضوح أن أرى العلاقة
بين لندن والقسطنطينية وبكين وبين المكان الذى أنا فيه ،
أما فى الواقع فإننى أفشل فشلاً مطلقاً فى الإحساس بالوقائع
والحقائق التى ترمز إليها « الخارطة » .

فالأتجاهات والأبعاد مهمة ، مختلطة ، مشوشة .

إن الفراغ الكونى والزمان الكونى ، أبعد ما يمكن عن كونهما اللقائنة ، أو البدئية ، أو الحدسية ، التى قال بها « كانت » ، هما إنشاءان أو تكوينان ، اصطناعيان مباحان مثل أى اصطناع أو اختراع يستطيع العلم أن يكشفه .

والغالبية العظمى من الجنس البشرى لا تستعمل أبداً هذه المعانى أو الأفكار ، وإنما تعيش فى أزمنة بصيغة الجمع وفى أماكن بصيغة الجمع ، تحليلية وتسلسلية وتغلغلية ، وكذلك « الأشياء » الدائمة ، نفس « الشئ » ومظاهرها « المتعددة » ، وتغيراتها ، « والأنواع » المختلفة من الشئ ، « بالنوع » مستعملاً أخيراً كمجول أو « مسند إليه » يظل الشئ بالنسبة إليه « مسنداً » — أفلا ترون أن هذه القائمة من الألفاظ توحى بتقويم لتعقد وتشابك سريان ومد خبرتنا وتنوعها الحسى !

وإنه لأصغر جزء من سريان خبرة أى امرئ الذى يقومه ويعدله فعلاً بأن يطبق عليه هذه الأدوات التصورية والوسائل الذهنية . ومن المحتمل أن من بين هذه الأدوات استعمل كل أسلافنا على أسفل مراتب سلم التطور فقط ، وبشكل مبهم ومغلوط ، فكرة « الشئ ثانية » . ولكن حتى عندئذ لو أنك كنت سألتهم عما إذا كان الشبيه شيئاً قد ظل قائماً طوال الفترة

الخفية ؟ فمن المحتمل أنهم كانوا يصابون بالحيرة والنضباع ،
ولربما قالوا إنهم لم يسبق لهم أن سألوا هذا السؤال ، أو نظروا
في الأمور على هذا الضوء .

إن الأنواع وتماثل النوع — يا لها من طريقة تنكير مفيدة
هائلة لتلمس طريقنا المتعدد !

ربما كان التعدد تصورا ، مطلقا .

وربما كانت الخبرات كلها مفردات ، لم تحدث واحدة
منها مرتين . وفي مثل ذلك العالم فإن المنطق لا تطبيق له ،
لأن النوع وتماثل النوع هما أداتا المنطق الوحيدتان .

فإذا ما عرفنا أن أيما شيء يكون من نوع ، فهو أيضاً
من نوع ذلك النوع ، فإن في وسعنا أن نجوس خلال الكون
وكأننا نلبس حذاء « السبعة فراسخ » .

ومن المؤكد أن الحيوانات لا تستعمل أبداً هذه التجريدات ،
والناس المتعمدينون يستعملونها بأقدار متفاوتة جداً .

التأثير العلى مرة أخرى !

هذا ، إذا كان ثمة شيء ، هو الذى يبدو أنه كان مفهوم
ما قبل الطوفان ، لأننا نجد أناسا بدائيين يظنون أن كل شيء
تقريباً له خطره وأهميته وقادر على أن يحدث تأثيراً من نوع ما .

على أن البحث عن التأثيرات الأكثر تحديداً يبدو أنه
بدأ بسؤال :

« من ، أو ما الذى يقع عليه اللوم ؟ » - أعنى بسبب أى
مرض ، أو كارثة ، أو شيء شؤمى ، أو ويلى .

من هذا المركز انتشر البحث عن التأثيرات العلية . لقد
حاول هيوم و « العلم » معاً أن يلغيا كل فكرة التأثير وأحلا
محلها طريقة التفكير المختلفة تماماً للقانون .

ولكن القانون اخترع حديث نسبياً ، والتأثير أو النفوذ
يتربع على العرش القديم للبداهة .

إن « الممكن » كشيء أقل من الحقيقى أو الواقع وأكثر
من غير الحقيقى كلية ، هو واحد آخر من تلك الأفكار
السيادية الحاكمة للبداهة .

انقدها ما شئت ، وعلى الرغم من ذلك فهى لا تزال
باقية ، وإنا لنظير عائدين إليها فى اللحظة التى تترأخى فيها
قبضة النقد .

« النفس » و « الجسم » - فى المعنى الكيانى أو
الميتافيزيقى - ليس فى وسع أحد الإفلات والتخلص من
الخضوع لتلك الأشكال من الفكر .

وعمليا ، فإن طريقة تفكير البداهة منتصرة بانتظام وتوافق : فكل إنسان ، مهما يكن متعلما لا يزال يفكر في « الشيء » بطريقة البداهة ، كوحدة - موضوع دائمة « تعين » صفاتها تعارضا وتقايفا . وليس ثمة أحد يستعمل بصفة ثابتة ، أو بإخلاص ، الفكرة الأكثر تمحيصا الخاصة بمجموعة من صفات - المعنى الموحدة بقانون .

فهذه الفئات التي في متناول أيدينا ، نرسم نخططنا وندبر أمرنا معا ، ونربط كل الأجزاء الأبعد من الخبرة بما يقوم أمام أعيننا . أما فلسفتنا التي تأتى فيما بعد ، والتي هي أكثر تمحيصا ونقداً ، فهي لا تعدو أن تكون مجرد نزوات ، أو بدع أو أوهام إذا قورنت باللغة الأصلية الطبيعية للتفكير .

ومن ثم ، فإن البداهة تتجلى كمرحلة محددة تماما في فهمنا للأشياء ، مرحلة تشيع ، بطريقة ناجحة نجاحاً لا قياسيا ، الأغراض التي من أجلها نفكر .

إن الأشياء توجد فعلا حتى عندما لا نراها .

وأنواعها توجد أيضا . وصفاتها هي ما تتصرف بمقتضاها وما نتصرف نحن بمقتضاها ، وهذه أيضا توجد . هذه

المصاييح تلقى بكيف ضوئها على كل شىء فى هذه الغرفة ،
ونحن نقاطع فى طريقه كلما رفعنا حاجزا معبأ .

إنه نفس الصوت بالذات الذى تطلقه شفتاى هو الذى
تدخل آذانكم .

إنها الحرارة المحسوسة للنار ، التى تنتقل إلى الماء الذى
نغلى فيه بيضة ، وفى وسعنا أن نحول الحرارة إلى برودة
بإلقاء قطعة من الثلج فيه .

وعند هذه المرحلة من الفلسفة ، ظل كل غير الأوروبيين
بلا استثناء ، واقفين عندها . فهى تكنى لكل الغايات
والأهداف العملية الضرورية للحياة . وحتى بين جنسنا فإن
النماذج التى بلغت شأوا بعيدا فى السفسطة فقط ، العقول
التي أضلها التعلم وأفسدها — كما يسميها بركى — هم الذين
قد ساورهم ولو بعض الشك فى أن البداهة ليست صحيحة
على الإطلاق .

ولكننا عندما ننظر إلى الواء وننعم النظر فى كيفية حصول
الفئات البدئية على سيادتها المدهشة ، فإنه لا يبدو أى سبب
يحول بين احتمال حصولها عليه بسبيل مثل السبيل الذى بلغت
به المفاهيم المسندة إلى ديموقريطس وبركى أو داروين ،
انتصاراتها المشابهة فى الأزمنة الحديثة . وبعبارة أخرى من
المحتمل أنها قد اكتشفت بتوفيق ونجاح على يد عباقرة ما قبل

التاريخ من الذين طمس أسماءهم ومحاها ليل القدم ، ومن المحتمل أن صحتها قد ثبتت بحقائق الخبرة المباشرة التي انطبقت عليها أول الأمر ، ثم بعد ذلك من حقيقة الحقيقة ، ومن رجل لرجل ، ربما تكون قد انتشرت حتى أصبحت ركيزة للغة برمتها ، وحتى أصبحنا الآن عاجزين عن التفكير طبيعياً بأية وسيلة أخرى .

مثل وجهة النظر هذه تتبع فحسب القاعدة التي أثبتت فلاحها في مكان آخر ، التي تفترض أن الهائل والبعيد يطابق قوانين التكوين التي نستطيع أن نشاهدها وهي تعمل في الصغير والقريب .

وهذه المفاهيم كافية وافية بكل الأغراض العملية النفعية ، ولكن كونها بدأت عند نقاط معينة من الكشف وانتشرت بالتدريج فقط من شيء لآخر ، أمر يبدو أن الدليل قائم عليه بالحدود الغامضة المشكوك فيها جداً لتطبيقها اليوم .

إننا نفترض ، لأغراض معينة زمنياً « موضوعياً » واحداً ينساب انسياب الماء ، ولكننا في واقع عيشنا الحى لا نعتقد في مثل هذا الزمان الانسيابى أو ندركه سواء بسواء .

« والفراغ » فكرة أقل غموضاً ، ولكن « الأشياء »

ما هي ؟

هل الصورة النجومية السماوية شىء ، صواب ؟
 أو جيش ؟ أو هل المفهوم العتلى مثل الفراغ أو العدل شىء ؟
 هل السكين التى يتغير مِقْبَضُهَا وَحْدُهَا « نفس الشىء ؟ »
 هل « الطفل البديل » فى الأساطير الذى يناقشه لوك بكل
 جدية من « النوع » البشرى ؟

هل التخاطر « وهم » أم « حقيقة » ؟

إن اللحظة التى تتجاوز فيها الاستعمال العملى لهذه الفئات
 (وهو استعمال توحى به عادة ظروف الحالة الخاصة بفيض
 وكفاية) إلى مجرد طريقة استطلاعية أو تأملية للتفكير ، فإنك
 تجد أن من المستحيل عليك تحديد تخوم الواقع أو الحقيقة التى
 سيطبق عليها أى واحد منها .

إن الفلسفة المشائية(*) ، بجنوحها إلى النزعات العقلية
 حاولت تخليد فئات البداة بمعالجتها معالجة اصطلاحية جدا
 وبتفصيل دقيق جداً . فالشىء مثلاً كائن أو جوهر فى
 الوجود ، والجوهر الموجود موضوع تتولد فيه صفات
 وخصائص .

(*) من المشائين (فئة فلسفية) من أتباع أرسطوطاليس . (المترجم)

والموضوع جوهر ، والجواهر من الأنواع ، والأنواع محددة في العدد ومغايرة انفصالا ومخالفة .

وهذه الفروق أساسية وخالدة . وكألفاظ للبحث فهي ألفاظ نافعة حقاً ومفيدة بكل فيخامة ، ولكن ماذا تعنى ؟ بصرف النظر عن نفعها في تسيير دفعة البحث إلى مسائل مجدية ، أمراً لا يظهر .

لو أنك سألت فيلسوفاً من الفلاسفة الكلاميين ، ما هو الجوهر في حد ذاته بصرف النظر عن كونه المعين أو السند للصفات ، فإنه يقول فحسب إن عقلك يعرف تماماً ما تعنى الكلمة .

ولكن ما تعرفه القريحة أو العقل بوضوح هو فقط الكلمة ذاتها ووظيفتها التوجيهية التَدْفِيفِيَّة .

وعلى ذلك ، فالذى يحدث أن العقول المسموح بها ، العقول المحبة للاستطلاع فقط والكسولة ، قد نبذت مستوى البدهة وآثرت ما يمكن أن يسمى على الإجمال المستوى « النقدي » للتفكير .

ولم يقتصر الأمر فحسب على مثل هذه العقول — من أمثال هيوم وبركلي وهيغل — وإنما تعداه أيضاً إلى ملاحظي

الحقائق العاملين من أمثال جاليليو ودالتون وفاراداي الذين وجدوا أن من المستحيل معالجة سداجة نهاية مطاف الحس للبداهة على أنه حقيقى نهائيا .

وحيث إن البداهة تدس « أشياءها » الدائمة بين أحاسيسنا المنقطعة ، فكذلك العلم ، يخرج عالم صفاته « الأولية » ، وذراته وأثيره ، ومجالاته المغناطيسية وما شابه ذلك ، فيما وراء عالم البداهة . والأشياء الآن أشياء خفية لا تدرك باللمس ولا تجس ، والأشياء المنظورة البديهية القديمة من المفروض أنها تنتج عن خليط هذه الأشياء الخفية ، وإلا فإن المفهوم الساذج برمته للشئ يبطل ، واسم الشئ يفسر على أنه دال فقط على قانون الربط أو (regel der verbindung) الذى تنجح بوساطته بعض أحاسيس معينة عندنا على سبيل العادة أو تتصاحب فى الوجود .

وعلى هذا النحو فإن العلم ، الفلسفة التمهيدية يخترقان حدود البداهة .

فع العلم تبطل الواقعية الساذجة ؛ فالصفات « الثانوية » تصبح غير حقيقية ، والصفات الأولية هى وحدها التى تبقى .

ومع الفلسفة التمهيدية فالتخريب والتدمير والهلاك

تشمل كل شيء . وفئات البدهة ، التي كانت من قبل
هى كل شيء ولا شيء سواها ، لم تعد تمثل أى شيء على
سبيل الكينونة . إنها ليست سوى حيل سامية للتفكير
الإنسانى ، وطرقنا فى الهروب من الذعر فى وسط انسياب
تيار الإحساس العضال .

ولكن النزعة العلمية فى التفكير التحصى على الرغم
من أن حوافرها الأولى كانت حوافز فكرية بحتة ، فتحت
مدى ، غير متوقع كلية من المنافع العلمية ، أمام نظرتنا
المندهشة عجباً وحريرة .

لقد أعطانا جاليليو ساعات مضبوطة دقيقة ومدفعية
مضبوطة محكمة فى فن الحرب ، والكيميويون يغرقوننا
بالأدوية الجديدة وبالأصباغ أشكالا وألوانا ، وأنعم علينا
أمبير وفاراداي بطريق نيويورك النفق (قطار تحت
الأرض) وبرقيات ماركونى .

إن الأشياء الفرضية التى اخترعها مثل هؤلاء الناس ،
محددة ومفسرة على النحو الذى حددوه وفسروه ، قد أبدت
خصباً فائقاً فى نتائج يمكن للحس أن يقيم عليها الدليل .

وفى وسع منطقنا أن يستخرج منها نتيجة مترتبة على
شيء تحت ظروف معينة ، وفى وسعنا بعد ذلك أن نحدث

الظروف ثم لا نلبث أن نجد النتيجة ماثلة أمام أعيننا
بقدره قادر .

إن مجال السيطرة العملية على الطبيعة الذى وضعته فى
أيدينا الطرق العلمية للتفكير يفوق إلى حد كبير جداً مجال
السيطرة القديمة المبنية على البداهة .

إن معدل زيادتها يتعاجل تسارعاً للدرجة لا تمكن أى
إنسان من أن يلاحقه ، بل إن المرء ليخشى أن كينونة
الإنسان قد تسحقها قواه ذاتها ، وإن طبيعته الثابتة المحددة
ككائن حتى قد تثبت أنها غير كافية للصمود تحت عبء
مجاهدة الأعمال والوظائف الهائلة الآخذة فى الازدياد على
نحو موصول جبار والى تكاد تكون وظائف خلاقة إلهية ،
سوف يتسنى لعقله أن يديرها ويستخدمها أكثر وأكثر .

وقد يغرق فى ثروته كما يغرق الطفل فى برمبل
يغتسل فيه وقد فتح صنبور المياه ولم يستطع أن يغلقه .

على أن مرحلة النقد الفلسفية — وهى أكثر تماماً وإتقاناً
فى السلب والنفى والإنكار من المرحلة العملية — تعطينا ،
حتى الآن ، مدى جديداً من القوة العملية .

لقد كان لوك وهيوم وبركلى وكانت وهيجيل ،
كانوا جميعاً عقيمين على الإطلاق بالقياس إلى إلقاء أى ضوء

على تفاصيل الطبيعة . وليس في وسعي أن أفكر في أى اختراع أو اكتشاف يمكن اقتفاء أثره مباشرة لأى شيء في تفكيرهم الخاص ؛ ذلك أنه لا ماء قطران بركلي ولا الغرض السديعى ليكنانت ، كان لمذهبهما الفيلسفيين ، كل على حدة ، أى شأن بهما .

إن ألوان الإشباع والإمتاع التى يقدمانها لتلاميذهما وحوارييهما عقلية وليست عملية ، وحتى عندئذ يتعين علينا أن نعتزف بأن هناك جانباً كبيراً بالناقص يطرح من الحساب .

ومن ثم فهناك على الأقل ثلاثة مستويات محددة الصفات والخصائص ، ثلاث مراحل أو أنماط من التفكير عن العالم الذى نعيش فيه . وأفكار إحدى المراحل لها نوع واحد من المزية ، فى حين أن أفكار مرحلة أخرى لها نوع آخر :

بيد أنه من المستحيل القول بأن أية مرحلة منها - حتى الآن فيما يبدو للنظر - أكثر صحة من أية واحدة من الآخرين على الإطلاق .

إن البداهة هى المرحلة الأكثر توحيداً وأوثق عرى

لأنها كانت أسبق في تولى سلطاتها ، وجعلت اللغة كلها حليفاً لها وظهيراً .

وسواء أكانت هي أم العلم المرحلة الأكثر مجداً وجلالاً ، فهذا أمر متروك للحكم الشخصي . ولكن ، لا توثيق العرى ، ولا المجد ، من العلامات الحاسمة الباتة الدالة على الحق .

إذا كانت البداهة صحيحة ، فما الذى حدا بالعلم إلى دمع الصفات الثانوية التى يدين لها عالمنا بكل شغفه الحى ، بالزيف والبطلان ويخترع عالماً خفياً لا يرى من النقاط والمنحنيات والمعادلات الرياضية بدلاً منها ؟

ما الذى ألزمه بأن يحتاج إلى تحويل الأسباب والمناشط إلى قوانين « التحول الوظيفى » ؟

لقد سمعت الفلسفة الكلامية ، الأخت الصغرى المدربة فى الجامعات للبداهة ، بدون جدوى إلى تثبيت وترسيخ الأشكال التى تحدث بها دائماً الأسرة الإنسانية لكى تجعلها مقرررة ثابتة وتضمن لها الخلود أبد الأبدى .

ولم يقدر للأشكال الجوهرية (بعبارة أخرى صفاتنا الثانوية) أن تعيش متجاوزة عام ١٦٠٠ ميلادية . لقد كان الناس عندئذ قد سئموها وملوها من قبل ، فأما جاليليو

وديكارت « بفلسفته الجديدة » قد سَدَّ دَا إليها بعد ذلك

بزمن قليل فقط ، الضربة القاضية .

ولكن الآن ، إذا كانت الأنواع الجديدة من « الشيء »

العلمي ، العالم الدقيق والأثيري ، أكثر صحة بالضرورة ،

فلماذا أثارت كل هذا النقد في نطاق مادة العلم ذاته ؟

إن المناطقة العلميين يقولون بين يدي كل إنسان إن هذه

الوحدات وكل ما تُعَيَّنُهُ وتحدده وتعرفه ، مهما يكن

تصوره أو إدراكه قطعيا ينبغي ألا تعتبر حقيقية وصحيحة

حرفيا . إن الأمر كما لو كانت موهومة ، ولكنها في الحقيقة

والواقع تشبه الإحداثيات (علوم) أو اللوغارتمات

(رياضية) ، مجرد طرق مختصرة صناعية فقط لكي تقودنا

من جزء لآخر من تدفق الخبرة .

في وسعنا أن نرمز بها بنحسب ووفرة وثمرة ، وهي

تخدمنا بشكل رائع مدهش . ولكن يجب علينا ألا نغتر بها

ونقع في حباثل خديعتها كالأغرار .

لا توجد خاتمة رنانة ممكنة عندما نقارن بين هذه الأنماط

من التفكير ابتغاء الوصول إلى القول بأنها أكثر صحة

على الإطلاق .

إن فطريتها وطبيعتها ، واقتصادها الفكري ، وإثماريتها

العملية ، كلها تبرز كاختبارات واضحة تنطق بصدقها وصحتها ، ونتيجة ذلك يختلط علينا الأمر ونرتبك .

إن البداية أحسن لمجال من مجالات الحياة ، والعلم أحسن لمجال آخر ، والنقد الفلسفي لمجال ثالث .

ولكن أيها أصبح على الإطلاق ، فالله وحده هو العليم .
الآن بالذات ، إذا كنت على صواب في فهمي للمسألة ،
نحن نشهد ردة عجيبة إلى طريقة البداية في النظر إلى الطبيعة
المادية ، في فلسفة العلم التي يناصرها ويؤيدها رجال من طراز
ماتش - وأوستوالد ودوهيم .

وطبقاً لهؤلاء المعلمين لا يوجد فرض أصح من أى فرض
آخر بمعنى كونه نسخة من الحقيقة أكثر حرفية . إنها
جميعاً - ليست سوى طرق للإدلاء بنصيبنا ، ولا سبيل إلى
المقارنة بينها إلا من وجهة نظر نفعها وفائدتها فحسب .

إن الشيء الوحيد الصحيح حرفياً هو الواقع أو الحقيقة .
والحقيقة الوحيدة التي نعرفها ، بالقياس إلى أولئك المناطق ،
هي الواقع المحسوس الملموس ، تدفق أحاسيسنا وانفعالاتنا
وهي تمر .

فأما « الطاقة » فهي (طبقاً لأوستوالد) الاسم الجمعي
الدال على الأحاسيس كما تعرض نفسها بالضبط (الحركة ،

الحرارة ، الجذب المغناطيسى أو الضوء ، أو أيا ما يكون) ،
عندما تقاس بطرق معينة . فقياسها يكون فى وسعنا أن نصف
التغيرات المتبادلة التى تظهرها لنا ، فى معادلات لا نظير لها
من حيث بساطتها وإثماريتها وابتداعيتها للاستعمال الإنسانى .
إنها انتصارات ذوات صولجان فى ميدان الاقتصاد فى
التفكير الإنسانى .

وليس فى وسع أحد أن يحقق فى الإعجاب بفلسفة
الطاقة . ولكن الوحدات المفرطة فى الإحساس ، الكريات
والاهتزازات تحتفظ بمركزها مع معظم علماء الطبيعة
والكيمويين على الرغم مما فيها من جاذبية . إنها تبدو مقتصدة
جداً ومدبرة جداً للدرجة لا تكفل الكفاية الكلية . إن الفيض
أو الوفرة أو الإسراف والتبذير ، وليس التدبير ، قد تكون
هى فى نهاية الأمر مفتاح الحقيقة .

إننى أعالج هنا مسائل اصطلاحية فى غاية الدقة تكاد
تكون غير مناسبة للمحاضرات العامة . ثم إن كفايتى فيها
ضئيلة هزيلة .

على أن ذلك خير شفع لى لختام هذه المحاضرة الذى
أحب أن أوجزه عند هذه النقطة فيما يلى :
إن كل فكرة الحقيقة ، التى نفترض طبيعياً وبدون

تأمل أنها تعنى المضاعفة طبق الأصل بوساطة العقل ، لحقيقة جاهزة ومعطاة ، فكرة ثبت أنه يصعب فهمها بوضوح . فلا يوجد اختبار بسيط ميسر للفصل الفورى المباشر فى أمر الأنماط المتنوعة المختلفة للتفكير التى تدعى حيازتها . إن البداة أو العلم العام أو الفلسفة الدقيقة ، أو العلم فوق التقدى ، أو الطوقيات (*) ، والفلسفة التمهيدية أو المثالية ، كلها تبدو ناقصة الصحة فى ناحية ما وترك شيئاً من السخط أو عدم الرضا .

ومن الجلى أن الصراع الناشب بين هذه النظم المتباينة الشديدة الاختلاف يحملنا على أن نفحص بدقة وإمعان فكرة الحقيقة ذاتها ، لأننا فى الوقت الحاضر ليست لدينا فكرة محددة عما يحتمل أن تعنيه الكلمة .

وفى مرجوى أن أتصدى لهذه المهمة فى محاضرتى التالية :
ولن أضيف إلا النزر اليسير لكى أختتم محاضرتى الراهنة :
ثمة نقطتان فقط أريد لكم أن تحتفظوا بهما من المحاضرة الحالية :

(*) نسبة إلى الطاقة ، وهو علم القوى الطبيعية تميزا له عن علم القوى الحيوية . (المترجم)

النقطة الأولى تتصل بالبداهة . لقد تبدى لنا المسوغ
 للشكك فيها ، للارتباب في أنه على الرغم من كونها تحظى
 بقدر كبير من التوقير والتبجيل ، وعلى الرغم من سريان
 استعمالها على نحو عام مشاع بين الناس جميعاً ، وعلى الرغم من
 كونها تدخل في تركيب بناء اللغة ذاته ، فإن فئاتها مع
 ذلك كله قد لا تكون سوى مجموعة من الفروض الناجحة
 الموفقة بشكل غير عادى (اكتشفها تاريخياً أو اخترعها أفراد
 من الناس ، ولكنها نقلت تدريجياً واستعملها الناس جميعاً)
 تسنى لأسلافنا بوساطتها منذ زمن بالغ منتهى القدم أن يوحّدوا
 ويسووا تفاصيل خبراتهم المباشرة ، وأن يضعوا أنفسهم في
 حالة توازن مع سطح الطبيعة للدرجة كافية بالأغراض العملية
 العادية ؛ بحيث إنها كان من الممكن أن تظل باقية إلى الآن
 لولا الحيوية العقلية المفرطة لديموقريطس وأرشميدس وجاليليو
 وبركلى وغيرهم من العباقرة الشاذين الذين ألهمهم وأججهم
 مثال هذه الفئة من الرجال . بالله عليكم ، احتفظوا بهذا
 الشك في البداهة .

أما النقطة الثانية فهي :

أفلا ينبغي أن وجود الأنماط المتعددة من التفكير التي
 راجعناها - وكل منها باهر لأغراض معينة ، ومع ذلك

فكلها متعارضة ، وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحججة على دعوى الصحة المطلقة . . . أفلا ينبغى أن يثير ذلك احتمالاً أو فرضاً أو ظناً أو حدساً مناصراً لوجهة النظر البراجماتية القائلة بأن كل نظرياتنا وسيلية ، وأنها أساليب عقلية للملاءمة للحقيقة وليست إجابات أو إجابات روحانية عن لغز للعالم سنّته وأبدعته العناية الإلهية ؟

لقد عبرت عن وجهة النظر هذه ، ما استطعت إلى التوضيح سبيلاً في محاضرتي الثانية . وبقينا فإن اضطرابية وقلقية الوضع النظري الفعلي ، وقيمة كل مستوى من مستويات التفكير على حدة بالنسبة لبعض الأغراض ، وعجز كل منها على نفي أو طرد أو إبعاد الآخرين بشكل حاسم ، كل ذلك يوعز بوجهة النظر البراجماتية هذه ، التي آمل أن توفق المحاضرات التالية في أن تقنعكم بها إقناعاً كاملاً .

أليس من المحتمل ، مع ذلك ، أن يكون هنالك التباس ممكن في الحقيقة ؟

المحاضرة السادسة

مفهوم البراجماتية للحقيقة

يروى أن كلارك ماكسويل ، عندما كان طفلاً ، كان لديه شغف بأن يُشرح له كل شيء ويفسر ، وأن الناس عندما كانوا يخيمون أمله بإجابات كلامية غامضة عن أية ظاهرة ، فإنه كان يقاطعهم وقد نفذ صبره في ضجر قائلاً : « نعم . . . ولكنني أريد منكم أن تقولوا لي الحدث المعين بالذات المستفاد عن الظاهرة ! » .

ولو أن هذا السؤال طرح عن الحقيقة لما تسنى إلا لبراجماتي فقط أن يقول له الحدث المعين بالذات عنها .

وأعتقد أن براجماتيينا المعاصرين - وخصوصاً شيلر وديوى - قد نجحوا في إعطاء المستفاد الوحيد الصامد الذي يذاد عنه في هذا الموضوع . وإنه لموضوع حساس جداً سريع الإثارة يضرب بجذيراته الخفية في كل أنواع الشقوق ، ومن ثم لا تتيسر معالجته بطريقة إجمالية - التي هي الطريقة الوحيدة التي تليق بمحاضر عامة .

يبد أن وجهة نظر شيلر - ديوى فى الحقيقة لقيت هجوماً شرساً كاسراً من الفلاسفة العقليين ، وأساءوا فهمها بكل مقت وغل ، بحيث إن هنا - إذا كان هناك مكان لذلك - هى النقطة التى ينبغى عندها توضيح هذه المسألة ببيان بسيط وواضح . وإنى لأنوقع تماماً أن أرى وجهة النظر البراجماتية للحقيقة تقطع شوط المراحل الكلاسيكية لحياة أية نظرية . فأولا النظرية الجديدة - كما تعلمون - تُهاجم على أنها سخيفة وغير مقبولة عقلا ، ثم بعد ذلك تُقبل على أنها صحيحة ولكنها واضحة بينة وعديمة الأهمية ، وأخيراً يُنظر إليها على أنها فى غاية الأهمية والخطورة لدرجة أن أعداءها يدعون أنهم أصحاب الفضل فى اكتشافها .

ومذهبنا فى الحقيقة ، فى وضعه الراهن - لا يزال فى المرحلة الأولى من هذه المراحل الثلاث وتبدو عليه أعراض المرحلة الثانية وقد بدأت تلوح عليه فى نواح معينة . وفى مرجوى أن تدفع هذه المحاضرة به قدماً بحيث يتجاوز المرحلة الأولى فى نظر كثيرين منكم .

الحق - كما يخبركم أى قاموس - هو صفة أو خاصية لبعض أفكار معينة لدينا بالذات ، وهذه الصفة تعنى

« اتفاق » ، هذه الأفكار مع الحقيقة أو الواقع ، تماماً مثلما
يعنى الزور اختلافها مع الحقيقة أو الواقع .

وكلا البراهمانيين وأصحاب المذهب العقلي يتقبلون هذا
التعريف ويسلمون به تسليماً . وهم لا يبدأون فى النزاع
والخصام إلا بعد أن يثار السؤال الخاص بماذا يعنى لفظ
اتفاق على وجه التحديد وبالضبط ، وماذا يعنى لفظ
الحقيقة أو الواقع عندما تعالج على أنها شئ تتفق
أفكارنا معها ؟

وفى الإجابة عن هذه الأسئلة فإن البراهمانيين أكثر
تحليلاً وتدقيقاً واجتهاداً ، فى حين أن العقليين أكثر ارتجالاً
وإلقاءً للكلام على عواهنه ، وعاجزين عن التّفكّر .
والفكرة الشائعة هى أن أية فكرة صحيحة يجب أن تحاكي
واقعها . ومثل وجهات النظر الشائعة الأخرى ، فإن هذه
الفكرة تتبع القياس التمثيلى لأكثر الخبرات المألوفة عادة .
إن أفكارنا الصحيحة عن الأشياء المحسوسة تحاكيها حقاً
وتنسخها فعلاً . أغلق عينيك وفكر فى الساعة المعلقة هناك
على الحائط ، وسوف ترسم فى ذهنك صورة صحيحة
تماماً أو نسخة من مزولتها .

ولكن فكرتك عن « شغلها وعملها وميكانيكيها » (ما لم

تكن صانع ساعات) ليست نسخة منها بالدرجة السابقة ، ولكنها تمر كنموذج أو مثال لأنها لا تتعارض بأية حال مع الحقيقة .

وعلى الرغم من أنها يتعين أن تقتلص إلى مجرد الكلمة « شغلها » ، إلا أن تلك الكلمة لا تزال تخدمك حقا . وعندما تتحدث عن « وظيفة ضبط الوقت » للساعة أو عن « مرونة » زبركها ، فمن الصعب أن ترى بالضبط ما يمكن أن تحاكيه أفكارك .

وأنتم تدركون أن ثمة مشكلة هنا .

فحيث لا تستطيع أفكارنا أن تنسخ بالتحديد موضوعها فماذا يعنى الاتفاق مع ذلك الموضوع ؟

ويبدو أن بعض المثاليين يقولون إنها صحيحة ما دامت هي ما يقصد الله أنه ينبغي لنا أن نفكره عن ذلك الموضوع .

والبعض الآخر يتمسك بوجهة نظر النسخة طبق الأصل على طول الخط ويتحدثون كما لو كانت أفكارنا تتسم بالحق تماما بنسبة ما تناهز كونها نسخا طبق الأصل من طريقة تفكير « المطلق » الخالدة .

ولعلكم ترون أن هذه الوجهات من النظر تدعو إلى المناقشة البراجماتية :

يبدو أن الفرض الأكبر لأصحاب المذهب العقلي هو أن الحق يعنى بالضرورة علاقة جامدة هاملة غير متحركة . فإذا ما حصلت على فكرتك الصحيحة أو الحقيقة عن أى شئ ، فقد قضى الأمر ، وهذه هى نهاية المسألة . فأنت مالك وحائز ، أنت تعرف . لقد حققت مصيرك التفكيرى . أنت حيث ينبغى لك أن تكون عقليا ، لقد أطعت سلطان فئانك ، وليس ثمة حاجة إلى مزيد يتبع تلك الذروة أو الغاية التى بلغها مصيرك العقلى .

فعرفيا ، أنت فى توازن واقف ثابت .

أما البراجماتية ، فتسأل السؤال المعتاد فتقول :

« إذا سلمنا بأن فكرة أو معتقداً صحيحاً ، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونه صحيحاً فى الحياة الواقعية لأى امرى ؟ كيف تتحقق الحقيقة ؟

ما هى الخبرات التى ستكون مختلفة عن تلك التى تحدث إذا كان المعتقد زائفاً وباطلاً ؟

وبالاختصار ما هى القيمة الفورية ، للحق ، اختباريا وتجريبيا وممارسة ؟ »

وفى اللحظة التى تسأل فيها البراجماتية هذا السؤال فإنها تجد الجواب :

الأفكار الصحيحة هى تلك التى يتسنى لنا أن نتمثلها
وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها
ونحققها بأن نقيم عليها الدليل . والأفكار الباطلة هى تلك
التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها .

هذا هو الفرق العملى الذى تحدثه لنا حيازة أفكار صحيحة .
وعلى ذلك ، فذلك هو معنى الحقيقة (الصدق العقلى)
لأن ذلك كل ما تعرف به الحقيقة .

هذا هو المبحث الذى يتعين على "الدفاع عنه" .
إن صحة فكرة ليست صفة أو خاصية راکدة كاسدة
متوقفة عن التقدم أو النماء ، ووليدة ذاتها .

إن الصدق العقلى أو الحقيقة تحدث لفكرة ما .
لأنها تصبح صحيحة أو حقيقية ، إن الأحداث تجعلها صحيحة
أوحقيقية . . إن صدقها أو حقها يكونه فى الواقع حدثاً ،
سببلاً : ألا وهو سبيل إقامة الدليل على تحقيق نفسها .
وصدقها هو سبيل الدفع بالمشروعية وتصحيح نفسها . ولكن

ماذا يعنى هذان اللفظان ، نفساهما براجماتيا : لفظ الإثبات أو التحقيق ، ولفظ التصحيح أو الدفع بالمشروعية ؟
إنهما يدلان على نتائج عملية معينة للفكرة المثبتة أو المدفوعة بمشروعيتها .

ولانه لمن العسير إيجاد أية عبارة واحدة تصف هذه النتائج أحسن من قاعدة - الاتفاق العادية - فمثل هذه النتائج هى ما يكون فى ذهننا كلما نقول إن أفكارنا تتفق مع الواقع أو الحقيقة .

فهى تقودنا ، بصفة رئيسية عن طريق الأفعال والأفكار الأخرى التى تحض عليها إلى أو نحو أوحياى أجزاء أخرى من الخبرة نشعر بها طول الوقت - على اعتبار أن مثل هذا الشعور من ضمن إمكاناتنا ، ولكونه كذلك فإن الأفكار الأصلية تظل فى حالة اتفاق . أما الارتباطات والتحويلات فتأتى لنا من نقطة لنقطة على اعتبار كونها تقديمية ، متناغمة ، كافية مغبطة . وهذه الوظيفة الخاصة بالإرشاد الموافق هى ما نعينه بتحقيق أو إثبات فكرة .

بيد أن مثل هذا المستفاد غامض ويبدو لأول وهلة تافهاً وزهيداً ، ولكن له نتائج ستشغل الجزء الباقى من محاضرتى لكى أشرحها .

اسمحوا لى أن أبدأ بأن أذكركم بحقيقة أن حياة أفكار صحيحة تعنى فى كل مكان حياة أدوات للعمل والأداء . لا تقدر بثمن ، وأن واجبنا لبلوغ الحقيقة ، أبعد ما يكون عن كونه أمراً غفلاً مرسلًا من الجهول ، أو « لعبة بهلوانية » مفروضة علينا ذاتيا بوساطة قرائننا ، . . . هذا الواجب فى وسعه أن يسوغ نفسه بموجب أسباب عملية ودواعٍ عملية بارعة فائقة .

إن أهمية حياة عقائد صحيحة بالنسبة للحياة الإنسانية عن مسائل الحقيقة والواقع أمر مشهر بلغ صيته قبحا بعيداً . إننا نعيش فى عالم من الحقائق والوقائع ، من الممكن أن تكون مفيدة إلى غير حد ، أو ضارة ومؤذية إلى غير حد .

والأفكار التى تنبئنا ، أيّاً منها نتوقع ، هى التى تعد الأفكار الصحيحة فى كل هذا المجال الأولى من التحقيق . والسعى فى طلب مثل هذه الأفكار هو واجب إنسانى أولى .

إن حياة الحقيقة ، أبعد ما تكون هنا عن كونها غاية فى ذاتها ، لا تزيد عن كونها وسيلة أو أداة أولية لبلوغ ضروب أخرى من الإشباع والرضا والسرور الحيوية . إذا

قدر لى أن أضل طريقى فى الغابة وأتضور جوعاً ، ثم وجدت ما يشبه طريقاً مطروحاً للبقر ، فإنه لأمر بالغ الأهمية إلى الدرجة القصوى أنى يتعين على أن أعتقد بوجود مقام أو مأوى إنسانى فى نهايته ، لأننى إذا فعلت ذلك ومضيت فى أثره فسأنقذ حياتى .

إن الفكرة الصحيحة نافعة هنا ، لأن المقام أو المأوى الذى هو هدفها أو موضوعها نافع .

ومن ثم ، فإن القيمة العملية للأفكار الصحيحة ، تستحق بصفة أولية من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . وليس ثمة ريب فى أن موضوعاتها ليست ، حقاً ، هامة فى كل الأوقات . فربما ، فى مناسبة أخرى لا تكون فى حاجة إلى المقام أو المأوى ، وعندئذ ففكرتى عنه ، مهما تكن محققة ، ستكون من الناحية العملية ، فكرة منفصلة وغير مرتبطة وأولى بها أن تظل كمينة .

بيد أنه حيث إن أى موضوع قد يصبح يوماً ما هاماً بصفة مؤقتة ، فإن ميزة حيازة رصيد من الحقائق الإضافية ، حقائق تكون صحيحة بالنسبة لمواقف ممكنة أو محتملة فحسب ، ميزة واضحة وضوح الصبح لذى عينين .

إننا نخزن حقائق إضافية ونذكرها فى ذاكرتنا ، ثم

نملاً مراجعنا بالفائض ، وكلما أصبحت حقيقة من تلك الحقائق الإضافية مرتبطة عملياً بمطلب عاجل من مطالبنا أو بضرورة ملحة من ضروراتنا ، فإنها تنقل من مخزن التبريد حيث كانت قابضة لكي تؤدي عملاً في العالم ويزداد نشاط اعتقادنا بها .

وفي وسعك أن تقول عنها عندئذ « إنها مفيدة رؤيتها صحيحة » أو « إنها صحيحة رؤيتها مفيدة » .

إن كلتا هاتين العبارتين تعنيان بالضبط نفس الشيء ألا وهو أن لدينا هنا فكرة تحققت ، ويمكن تحقيقها وإقامة الدليل عليها .

فصحيح هي التسمية الدالة على أية فكرة تبدأ سبيل التحقيق .

ونافع هي التسمية الدالة على وظيفتها التي اكتملت في الخبرة . على أن الأفكار الصحيحة ، ما كان من الممكن أبداً أن تختار انفراداً بهذه الصفة ، وما كان من الممكن أن تكتسب اسم فئة ، بلکہ اسماً موحياً بقيمة ، ما لم تكن نافعة منذ البداية على هذا النحو .

من هذه العلامة البسيطة تأخذ البراجماتية فكرتها العامة عن الحقيقة كشيء يرتبط بالضرورة والحتم بالطريقة التي تغضى

سها لحظة واحدة من لحظات خبرتنا إلى اللحظات الأخرى
التي سيكون من المجدي أن تفضي إليها .

وبصفة أولية ، وعلى مستوى البداهة ، فإن صحة حالة
عقلية معناها هذه الوظيفة من الإرشاد النافع أو المجدي . وعندما
تلهمنا لحظة ما في خبرتنا ، أيا ما كانت ، بفكرة صحيحة ،
فإن ذلك يعنى أننا — عاجلا أو آجلا — سننغمس بتوجيه تلك
الفكرة في جزئيات وتفصيل الخبرة ، ثانية ، ونعقد رابطة
أو صلة نافعة معها .

وأنا لا أنكر أن هذه العبارة مخفوفة بشئ من الغموض ،
ولكني ألتمس منكم الاحتفاظ بها ، لأنها جوهرية .

وفي غضون ذلك فإن خبرتنا تحرقها كلها طلقات
القياسية والاتساقية والانتظامية .

إن شظية واحدة من شظاينا في وسعها أن تحذرنا
لنستعد لشظية أخرى في وسعها أن « ترمى إلى » أو تكون
كاشفة عن ، ذلك الموضوع الأبعد .

إن متقدم الموضوع هو تحقيق المضمون أو الفحوى
الكاشف (عن معنى خفي) .

والحقيقة ، في هذه الحالات ، حيث إنها لا تعنى شيئا

سوى التحقيق التعقبي المنتظر من أحداث المستقبل ، فإنها مناقضة بكل جلاء لأية مشاكسة أو مناوأة أو عناد من جانبنا . وبما ويح من تجاوز معتقداته مقتحمة النظام الذى تتبعه الوقائع فى خبرته ، فإما أنها لن تفضى به إلى أى مكان ، وإما أن تؤدى إلى ارتباطات زائفة وصلات باطلة . ونحن نقصد بكلمة « وقائع » أو « موضوعات » هنا إما أشياء البداهة الحاضرة عياناً ووعياً ، وإما علاقات البداهة كالتواريخ والأماكن والمسافات والأنواع والمناشط . فبمتابعة صورتنا الذهنية المتخيلة للبيت على طول طريق البقر ، فإننا نحصل على التحقيق الكامل للصورة الذهنية .

مثل هذه الإيعازات المرشدة المحققة ببساطة واكتمال هى يقينا الأصول الأولى والنماذج المثالية لعملية الحقيقة . وحقاً إن الخبرة تهى أشكالاً أخرى من سبيل الحقيقة ، ولكنها كلها تُدرك وتفهم على أنها تحقيقات أولية يُقبض عليها ، أو تتضاعف أو تستبدل واحدة بأخرى .

خذوا مثلاً ذلك الشيء هناك على الحائط . أنتم وأنا نعتبره ساعة ، على الرغم من أن أحداً منا لم يشاهد الأعمال والأشغال الخفية التى تجعلها ساعة ، فنحن نسمح لفكرتنا أن تأخذ صفة صحيحة بدون أن نحاول التحقيق . . .

إذا كانت الحقائق تعنى بالضرورة سبيلا من التحقيق ،
 فهل ينبغي لنا أن نسمى هذا الطراز من الحقائق مبتسرة
 مجهضة ؟ كلا ، لأنها تشكل الأغلبية الساحقة من عدد
 الحقائق التي نعيش بها وعلمها .

إن الإثبات والتحقيق والبرهنة ، غير المباشرة وكذلك
 المباشرة تمر حشداً . وحيث تكفى البيئة الظرفية الملائمة ،
 ففي وسعنا أن نمضى بدون مشاهدة عيان . فكما أننا هنا
 نفترض أن اليابان موجودة بدون أن يسبق لأى منا
 الذهاب إلى هناك ، لأن هذا الفرض يعمى ، وحيث إن
 كل شيء نعرف ونعلم فى هذا الصدد يأتمر مع الاعتقاد ،
 ولا شيء يتدخل فيه أو يعترضه ، فكذلك نحن نفترض
 أن هذا الشيء القائم على الحائط هناك ، ساعة . فنحن
 نستعملها كساعة وننتفع بها كساعة ، وننظم مدة
 محاضرتنا بوساطتها .

وتحقيق الفرض هنا يعنى أنه لا يفضى إلى إحباط
 أو تناقض .

إن قابلية العجلات المتحركة على شحاور ، وقابلية
 الأثقال والأوزان والخطّار لإقامة الدليل عليها لا تقل أهمية
 عن التحقيق ذاته أو إقامة البرهان . وفى مقابل سبيل

حقيقة قد اكتمل وتم ، توجد ملايين من السبل في حياتنا تعمل في هذه الحالة من النشوية والغرامية . إنها توجهنا نحو التحقق المباشر ، وتقودنا نحو ما يجاور ويكتنف الأشياء والموضوعات التي تلاقيها وتتصورها ، ثم بعد ذلك إذا سار كل شيء على ما يرام وفي تناغم ، فنحن ندين بأن التحقق ممكن للدرجة تجعلنا نسو عنه ونحذفه ، وعادة ما تثبت الأحداث ما يسوغ ذلك .

إن الحقيقة تعيش ، في الواقع من الأمر ، في معظمها على نظام النسبة بطريقة الائتمان وفتح حساب . فأفكارنا ومعتقداتنا « تصرف » ما دامت لا يتحداها أى شيء تماما ، مثلما تصرف أوراق النقد ما دام لا يرفضها أحد .

بيد أن كل ذلك يشير إلى تحقيقات مباشرة وجها لوجه في مكان ما ، بحيث إن نسيج الحقيقة أو بناءها يتقوض بدونها تماما مثل أى نظام مالى ليس له رصيد على الإطلاق . فأنت تقبل تحقيقى لأمر ، وأنا أقبل تحقيقك لأمر آخر ، وهلم جرا ، فنحن نتداول ونتبادل ونتقارض الحقائق فيما بيننا .

ولكن المعتقدات التي يقوم عليها الدليل بطريقة ملموسة

مخسوسة على يد شخص ما ، هي الدعائم التي يقوم فوقها البناء كله .

وثمة سبب هام آخر ، إلى جانب الاقتصاد في الوقت للتغنى عن التحقيق الكامل في شئون الحياة العادية ، هو أن كل الأشياء توجد في أنواع وفئات ، ولا توجد فرادى .

فنحن نجد عالمنا يتميز بهذه الخصيصة مرة لا تتكرر على طول الخط ، بحيث إننا إذا حققنا أفكارنا مرة بطريقة مباشرة عن عينة واحدة من فئة أو نوع ، فإننا نعتبر أنفسنا أحراراً لتطبيقها على العينات الأخرى بدون تحقيق .

والعقل الذى يعتاد التنقيب عن نوع الشيء المائل أمامه ويتصرف بمقتضى قانون النوع مباشرة ، دون أن يتوقف للتحقيق وإقامة الدليل ، سيكون عقلاً « صحيحاً » أو « حقيقياً » فى تسع وتسعين حالة من حالات الطوارئ ، الأمر الذى يثبت أنه كذلك بدليل مسلكه الملائم لكل شيء يصادفه دون أن يلقى نقضا أو دحضاً .

وعلى هذا فإن السبل المحققة ، كوناً فقط أو بطريقة غير مباشرة ، قد تكون صحيحة مثل السبل المحققة تحقيقاً كاملاً سواء بسواء ، فهى تؤدى عملها كما تؤدى السبل الصحيحة ، وتعطينا نفس الفوائد والمميزات وتطالب باعتبارنا لنفس

الأسباب . كل هذا على مستوى البدهة لأمر الواقع ،
الذى انصب عليه ، وحده ، اهتمامنا .

ولكن أمور الواقع ليست هي كل ما في حوزتنا في سوق
التعامل . ذلك أن العلاقات بين الأفكار العقلية البحتة تشكل
مجالاً آخر تحصل فيه معتقدات صحيحة وباطلة ، وهنا تكون
العقائد مطلقة وبدون قيد ولا شرط .

وعندما تكون صحيحة فإنها تحمل اسم تعريفات
أو مبادئ . فالقول بأن « واحد + واحد = ٢ و ٢ +
واحد = ثلاثة » وهلم جرا ، إما أن يكون تعريفاً ، وإما
مبدأً ، وكذلك القول بأن الأبيض أقل اختلافاً عن الرمادي
مما هو عن الأسود ، وبأن السبب عندما يبدأ في العمل ،
فإن النتيجة تبدأ أيضاً ، وهكذا . . .

مثل هذه القضايا تنسحب على كل واحد آخر ، وعلى
كل أبيض يمكن تصوّره وكل رمادي وكل سبب .

إن الموضوعات هنا أو الأشياء ، موضوعات أو أشياء
عقلية . وعلاقاتها ، واضحة إدراكياً ، بلمحة أو نظرة .
وليس من الضروري أى تحقيق حسيّ .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنها بمجرد ثبوت صحتها مرة ،

فهى دائماً صحيحة ، بالنسبة لنفس الأشياء أو الموضوعات العقلية . فالحقيقة هنا لها صفة « خالدة » . فإذا تسنى لك أن تجد شيئاً ملموساً فى أى مكان يكون « واحداً » أو « أبيض » أو « رمادياً » أو « نتيجة » ، فعندئذ ستطبق مبادئك عليه سرمدياً . فهى ليست سوى حالة لتوكيد النوع ، ثم بعد ذلك تطبيق قانون النوع على الشيء المعين بالذات .

فأنت واثق من الحصول على الحقيقة إذا تسنى لك فقط أن تسمى النوع تسمية صحيحة ، لأن علاقاتك العقلية تنسحب على كل شيء من ذلك النوع بدون استثناء .

إذا أخفقت بعد ذلك فى الحصول على الحقيقة ، تجرئاً ، فإنك سوف تقول إنك صنفت أشياءك الحقيقية تصنيفاً خاطئاً .

وفى هذا المجال من العلاقات العقلية ، فإن الحقيقة أيضاً مسألة إيعاز أو إرشاد موصل . فنحن نربط فكرة مجردة بأخرى ، بحيث نصوغ فى النهاية نظماً كبرى من الحقيقة المنطقية والرياضية تحت الشروط الخاصة التى بموجبها تنظم الوقائع المحسوسة للخبرة نفسها فى نهاية الأمر ، بحيث إن حقائقنا السرمدية تنسحب على الوقائع أيضاً .

وما نقول هنا صحيح مقبلاً من قبل أى تحقيق أو تثبت

خاص إذا كنا قد عممنا وضمنا أشياءنا أو موضوعاتنا تعميماً وتضميناً صحيحين .

إن إطارنا أو مرجعنا المثالي الجاهز لكل أنواع الأشياء أو الموضوعات الممكنة يترتب على نفس تركيب تفكيرنا ذاته . وليس في وسعنا بعد ذلك أن نجازف باقتحام هذه العلاقات المجردة أكثر مما في وسعنا أن نفعل ذلك بنجرات حواسنا . إنها تلزمنا وتجبرنا ، ولزام علينا أن نعاملها بثبات خال من التناقض ، سواء أكنّا نرغب في النتائج أم لا . إن قواعد الجمع تنسحب على ديوننا وما علينا ، بنفس الصرامة التي تنسحب بها على رصيدنا ومالنا . إن النسبة التقريبية لـ ٠,٣١٤ ونسبة محيط الكرة الأرضية لقطرها ، من الممكن تحديدها سلفاً على نحو مثالي الآن ، على الرغم من أن أحداً ربما لا يكون قد سبق له حسابها أو عدها . فإذا اقتضى الأمر إيجاد العدد في تصرفنا في دائرة حقيقية فيتعين علينا إيجاد الصحيح محسوباً بالقواعد العادية لأنه نفس نوع الحقيقة التي تحسبها تلك القواعد في أى مكان آخر .

وهكذا نجد أن عقلنا محشور كالأسفين أو الوتد بشكل محكم ومتوتر : بين إلزامات وإجبارات النظام الحسى الإدراكي ، وبين إلزامات وإجبارات النظام المثالى .

فأفكارنا يجب أن تتفق مع الوقائع والحقائق ، سواء
أكانت هذه الحقائق ملموسة أم مجردة ، سواء أكانت
وقائع أم مبادئ ، تحت سيف مصلت من عقوبة التناقض
والإحباط إلى ما لا نهاية .

وإلى هنا ، ليس فى وسع العقليين أن يثيروا أى
احتجاج .. وكل ما يستطيعون أن يقولوه فقط هو أننا
مسسنا تقريباً أو كدنا نحس قليلا ، قشرة المسألة .

وإذن فالحقائق إما أن تعنى وقائع محسوسة ملموسة ،
وإما أنواعاً مجردة للأشياء ، وتعنى علاقات تدرك
(بالحواس) أو تفقه (بالذهن) بديهياً أو حدسيا
فيما بينهما .

وعلاوة على ذلك فإنها تعنى ثالثاً : كأشياء يجب على
أفكارنا الجديدة أن تدخلها فى الحساب ، جماع الحقائق
الأخرى برمتها التى فى حوزتنا من قبل .

ولكن ماذا يعنى الاتفاق مع هذه الثلاثة الأصناف من
الحقائق ؟ — إذا سمحتم لى أن أستعمل مرة أخرى التعريف
الدارج والجارى

هنا بالذات يبدأ المذهب البراجماتى والمذهب العقلى فى
الافتراق والطلاق .

فأولا ، بلا شك ، إن الاتفاق معناه النسخ والمحاكاة ، ولكننا رأينا أن الكلمة المجردة « الساعة » تكفى بدلا من صورة عقلية لشغلها وآلاتها ، وأن أفكارنا عن كثير من الحقائق لا يمكن أن تكون إلا رموزاً وليست نسخاً .

« الزمن الماضي » ، « القوة » ، « التلقائية » . كيف تستطيع عقولنا أن تحاكي أو تنسخ مثل هذه الحقائق ؟ إن الاتفاق مع حقيقة ، في أوسع معنى ، لا يمكن أن يعنى إلا الاهتداء والإفضاء إما مباشرة إليها ، وإما إلى ما يكتنفها ويجاورها أو الدنو منها على نحو تفاعلى فى الأداء معها بحيث يتم تناولها هى أو شىء مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها . أحسن وأوفى إما عقليا وإما عمليا !

ثم غالبا ما يعنى الاتفاق فقط الحقيقة السلبية بأن لا شىء معارض أو مناقض من جهة تلك الحقيقة يأتى ليتدخل فى الطريق الذى تقودنا إليه أفكارنا فى مكان آخر . إن نَسَخَ حقيقة ، هو حقاً طريقة هامة جداً للاتفاق معها ، ولكنه أبعد ما يكون عن كونه ضرورياً .

إن الشىء الضرورى الجوهرى هو سبيل التوجيه أو الاهتداء أو الإرشاد .

إن أية فكرة تساعدنا على أن نتعالج ، سواء عملياً أم فكرياً ، إما الحقيقة وإما متعلقاتها ، ولا تعرقل تقدمنا وتخطيط مساعيها ، وتلائم في الواقع من الأمر وتطابق حياتنا لوضع الحقيقة برمته ، هذه الفكرة سوف تتفق بشكل كافٍ واف للملاقة المطلب وسوف تنسحب بصحة ، على تلك الحقيقة . ومن ثم فإن « الأسماء » صحيحة أو باطلة هي تماماً كما تكون الصور العقلية المحددة سواء بسواء . إنها تنشئ سبلاً لتحقيقية مماثلة وتؤدي إلى نتائج عملية مكافئة تماماً .

كل التفكير الإنساني لا بد وأن يستطرد ، فنحن نتبادل الأفكار ونفترض الأدلة والتحقيقات ، ونحصل عليها بعضنا من بعض بوساطة المعاشرة الإنسانية . ومن ثم فإن أى حقيقة ، كل حقيقة ، تبني وتقام وتشيد كلامياً ، وتخزن وتتاج لمنفعة وفائدة كل إنسان .

ومن ثم يجب علينا أن نتحدث حديثاً خالياً من التناقض تماماً مثلاً يجب علينا أن نفكر تفكيراً خالياً من التناقض ، لأننا كلاً الحديث والتفكير نتعامل مع أنواع .

إن الأسماء تحققية ، ولكن بمجرد أن تفهم يجب أن ترعى وتستبقى .

يجب علينا ألا نسمى الآن قابيل هاويل ، أو هاويل قابيل ؛
لأننا إذا فعلنا ذلك انفصمنا من سفر التكوين برمته ومن كل
علاقاته بعالم الحديث والحقيقة إلى وقتنا الراهن .
إننا نلتقى بأنفسنا خارج أية حقيقة قد يتضمنها ذلك النظام
من الحديث والواقع برمته .

إن الغالبية الساحقة لأفكارنا الحقيقية الصحيحة لا تسمح
بأى تحقيق مباشر ، أو وجهاً لوجه — على غرار تلك الحقائق
من التاريخ كما هو الشأن في مسألة هاويل وقابيل . إن نيا
الزمان لا يمكن ركوب متنه ثانية إلا شفوياً . . . لفظياً ،
أو تحقيقه بطريقة غير مباشرة بوساطة الاستطالات الحاضرة
أو الآثار والنتائج ، لما أكنَّه الماضي وأضمره .

ومع ذلك فإذا اتَّفَقَتْ مع هذه الألفاظ والنتائج ففي
وسعنا أن نعرف أن أفكارنا عن الماضي صحيحة . صحيحة كما
كان الماضي نفسه صحيحاً ، على نحو ما كان يوليوس قيصر
صحيحاً ، وعلى نحو ما كانت أمساخ ما قبل الطوفان صحيحة ،
كل منها في زمانه ومكانه الأصلي الحقيقي . وذلك الزمان
الماضي نفسه كان ، ولا يزال مكفولاً ومضموناً بالتحامه
بكل شيء حاضر .

فصحيح أو حقيقي كما يكونه الحاضر ، فكذلك لانه
الماضي .

ومن ثم فإن الاتفاق يتمخض عن كونه بالضرورة
وجوهرياً مسألة اهتداء أو إرشاد ؛ اهتداء أو إرشاد نافع
لأنه يفضى أو يهذى إلى مضارب أو حِمىً يحتوى موضوعات
أو أشياء هامة .

إن الأفكار الصحيحة أو الحقيقية تقودنا إلى حِمىً كلامى
نافع وتصورى (عكس الحقيقى أو الواقعى) ، مثلما تقودنا
مباشرة إلى نهايات مطاف مفيدة محسوسة فارهة .

إنها تؤدى إلى الارتباط والانطباق والرصانة والخلو من
التناقض والثبات والمعاشرة الإنسانية الدافقة فى تيار انسيابى
موصول . إنها تنأى بنا عن الشذوذية واللاقياسية والعزلة ،
وتباعد بيننا وبين التفكير الخالس الزخرفى ، وتصرفنا عن
التفكير العقيم .

إن الانسياب الذى لا يعوقه عائق ، لسبيل الإفضاء ،
وتحرره العام من الاصطدام والتناقض يؤخذ على أنه تحقيقه
غير المباشر ، ولكن كل الطرق تؤدى إلى روما ، وفى
النهاية وأخيراً فإن كل السبل الصحيحة لابد وأن تؤدى إلى
وجه خبرات محسوسة يقوم عليها الدليل بصفة مباشرة
فى مطامعنا ، نسخته أفكار شخص آخر .

هذه هى الطريقة السببية التى يفسر بها البراجماتى لفظ

اتفاق . إنه يعالجها عمليا تماما . فهو يسمح لها بأن تغطي
أى سبيل من الإيصال من فكرة راهنة إلى محط مقبل ،
بشرط أن تمضى فقط بشُجْجٍ ويُسْرٍ وفلاح .

ومن ثم فهذه الطريقة فقط يمكن القول بأن الأفكار
« العلمية » على النحو الذى تتجاوز به البداهة ، تتفق مع
حقائقها ووقائعها . إن الأمر كما سبق أن قلت كما لو كان
الواقع مكونا من الأثير والذرات والإلكترونات ، ولكننا
يجب علينا ألا نرتئى ذلك حرفيا .

بل إن لفظ « الطاقة » لا يدعى أنه يمثل أى شىء
« موضوعى » أو ينوب عنه . إنه فقط طريقة لقياس سطح
الظاهرة لكى تربط تغييراتها وتضبطها على قاعدة بسيطة .

بيد أننا فى اختيار هذه القواعد التى هى من صنع
الإنسان لا يمكننا أن نكون هوائيين تمضى نزواتنا مع الإفلات
من القصاص والتنصل من كل خسارة وضرر أكثر مما
فى وسعنا أن نكون هوائيين على المستوى العملى البديهي .
لزام علينا أن نجد نظرية قادرة على أن تعمل ، وذلك يعنى
شيئاً غاية الصعوبة ، لأن نظريتنا يجب أن تتوسط تعادلا
بين كل الحقائق السالفة وبين بعض الخبرات الجديدة .
يجب عليها أن تزعج البداهة والاعتقاد الماضى أقل لإزعاج

ممكّن ، ويتعين عليها أن تؤدي إلى نهاية مطاف محسوس معقول على نحو ما بحيث يمكن تحقيقه وإقامة الدليل عليه بشكل مضبوط .

ومعنى أن النظرية « تعمل » هو وفاؤها بكلا هذين الأمرين . والكَبَسُ محكم جداً هنا لدرجة أنه لا يدع أى مجال للمجازفة بالقياس إلى أى فرض . إن نظريتنا تُكَبَسُ وتُسَقَّنُ وتحكم وتضبط أكثر من أى شىء آخر .

ومع ذلك توجد أحياناً قواعد نظرية بديلة - تتطابق وتتوافق سواء بسواء مع كل الحقائق التى نعرفها ، ثم بعد ذلك نختار من بينها لأسباب شخصية ذاتية .

فنحن نختار نوع النظرية التى لدينا بشأنها سابق تحيز ، ونحن نتبع « الرشاقة » أو « الاقتصاد » .

وفى هذا الصدد يقول كلارك ماكسويل « إنه لذوق علمى مجذب قصيف » أن يختار المرء المفهوم الأكثر تعقيداً من بين مفهوميّن متعادلين فى البديّة سواء بسواء ، وأحسب أنكم توافقونه على ذلك .

إن الحقيقة فى العلم هى ما تعطينا الحد الأعلى الممكن من كمية التعويض والترضية والوفاء والسداد والغبطة ، بما فى ذلك الذوق ، ولكن الموافقة أو الانطباق على كل من

الحقيقة السابقة والواقع المستحدث هو دائماً أكثر المطالب تعسفاً وصلاحاً .

لقد جست بكم خلال صحراء كثيرة الرمال : ولكننا الآن ، إذا سمحتم لي بأن أقول عبارة دارجة تجري على لسان الصعاليك ، سنبداً في تذوق اللبن في جوزة الهند .

وهنا يطلق علينا نقادنا من أصحاب المذهب العقلي مدافعهم بلا هوادة ، ولكي نرد كيدهم فإن ذلك سيخرجنا من هذا الجفاف والتشريق إلى رؤية كاملة لبديل فلسفي خطير الشأن .

إن حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق في صيغة الجمع لسبل من الإفضاء والإرشاد ، تنقّض بالبرهان أو تدفع بالحجة . ولكونها تشترك في هذه الخصيصة فإنها تجزى . إنها تجزى بإدخالنا في . . أو إرشادنا نحو جزء معين من نظام ينغمس في نقاط متعددة في مدركات حسية ، قد ننسخها عقلياً أو لا ننسخها ، ولكننا نصبح الآن ، على أية حال ، في نوع من التعامل معها يُحدّد وَيُسَمّي ، إلهاماً ، بالتحقيق .

إن الحقيقة بالنسبة لنا اسم جمعي دال على سبل التحقيق تماماً كالصحة والثروة والقوة الخ . . . فهي أسماء لسبل

أخرى ترتبط بالحياة ويُسعى في طلبها أيضا ، لأن السعى في طلبها يحزى .

فالحقيقة تُصنَعُ ، تماما كالصحة والثروة والقوة في سياق الخبرة ومجراها .

وهنا يشرع المذهب العقلي ، فورا ، كل أسلحة هجومه في وجهنا ويشن علينا الحرب . وإني لميكننى أن أتخيل واحدا من أصحاب المذهب العقلي يتحدث كما يلي :

« الحقيقة لا تُصنَعُ .. إنها تُدرك وتحرز ، حيث إنها علاقة فريدة لا تقوم بخدمة أى سبيل وإنما تنطلق كالسهم فوق رأس الخبرة وتصيب واقعها كل مرة . إن اعتقادنا بأن ذلك الشيء هناك على حائط ساعة ، اعتقاد حقيقى صحيح سابقا ، على الرغم من أنه لا أحد في تاريخ العالم برمته ينبغي له أن يقيم الدليل عليه .

إن الصفة المجردة لقيامها في تلك العلاقة الاستشرافية هي ما يجعل أية فكرة تحوزها ، صحيحة سواء أكان هناك تحقيق أم لا . أنتم معشر البراجماتيين تضعون العربية أمام الحصان يجعلكم الحقيقة تكمن في سبل تحقيق .

فهذه السبل ليست سوى علامات على وجودها ، مجرد

طرقنا العرجاء للاستثبات بعد الحقيقة ، من أى من أفكارنا قد حازت من قبل الصفة المدهشة .

إن الصفة نفسها أو الكيف ذاته سرمدى مثل كل جوهر وطبيعة . والأفكار تشارك فيه بصفة مباشرة كما تشارك في البطلان أو في الانبئات . وهذه الصفة أو الكيف لا يمكن تحليلهما إلى نتائج براجماتية » .

إن كل استحسانية لكل هذا الخطاب العقلى المقذع مردها إلى الحقيقة التى سبق لنا أن نوهنا بها مرارا وتكرارا . ففى عالمنا ، أى المقعم على النحو الذى هو عليه بالأشياء المماثلة فى الأنواع والمرتبطة مشاكلة ومجانسة كذلك ، فإن تحقيقا واحداً يكفى للآخرين من نوعه . وإحدى الفوائد العظمى لمعرفة الأشياء هى عدم الاتجاه إليها بقدر الاتجاه إلى أقرانها ، وخصوصا للحديث الإنسانى عنها .

ومن ثم فإن كيف الحقيقة الذى تم بلوغه قبل الشئ يعنى براجماتيا حقيقة أن أفكارا لا حصر لها فى مثل هذا العالم تعمل على نحو أحسن بوساطة تحقيقها غير المباشر أو الممكن مما تعمل بتحقيقها المباشر أو الفعلى فى واقع الأمر .

وعلى هذا فإن الحقيقة قبّل الشئ تعنى فقط القابلية لإقامة الدليل عليها ، وإلا فهى حالة من الحالات التى تزخر

بها جعبة صاحب المذهب العقلى من رصيد الحيل فيعالج اسم
واقع الظاهرة الملموس كوحدة مستقلة سابقة فى الزمن
ويضعها وراء الواقع كتفسير له .

وفى هذا الصدد يقتبس البروفسور ماش قولاً مأثوراً
ألمانيا جاء على لسان ليسنج هذا نصه :

يقول چاك الصغير الماكر لابن عمه فريتز : « كيف
يمكن أن يكون هذا هكذا يا ابن العم فريتز ؛ أن أغنى
الناس فى العالم طُرّاً هم على وجه التحديد الذين لديهم
معظم المال ؟ » .

إن چاك الصغير الماكر يعالج مبدأ « الثروة » كشىء ذى
صفة معينة تميزه عن الحقائق التى يستدل عليها من كون الرجل
ثرياً . إنها تتقدمها تاريخياً ، حيث إن الحقائق فى هذه الحالة
تصبح فقط ضرباً من التلاقى أو الموافقة الثانوية مع الطبيعة
الجوهرية للرجل الثرى .

وفى حالة « الثروة » فإننا جميعاً ندين الخطأ المنطقى ، فنحن
نعلم أن الثروة ليست سوى اسم لسبل محسوسة ملموسة تلعب
فيها حياة بعض الناس دوراً ، وليست تفوقاً طبيعياً مبرزاً
يوجد فى السيدين روكفلر وكارنيجى وليس فى بقتنا .

وكالثروة ، فإن الصحة أيضاً تعيش فى واقع الأمر ، تعيش

في الشيء ؛ لأنها اسم دال على سبل وعمليات كالهضم والدورة الدموية والنوم الخ . . . تمضي في يسر ورخاء على الرغم من أننا في هذا المثال بالذات أكثر ميلاً إلى التفكير فيها على اعتبار أنها مبدأ ، وإلى القول بأن الرجل يهضم جيداً وينام جيداً لأنه يتمتع بصحة جيدة .

أما فيما يتعلق « بالقوة » ، فنحن فيما أحسب ، لانزال أكثر « عقلية » ، وأكثر ميلاً قطعاً إلى معاملتها على أنها تفوق أو تبرز موجودة من قبل في الرجل وموضحة تفسيرية لمنجزات عضلاته الهرقلية .

وفيما يختص « بالحقيقة » فإن معظم الناس يتجاوزون كل حد تماماً ، ويعاملون قول المذهب العقلي كشيء واضح بذاته . ولكن - في الواقع - كل هذه الكلمات المعرفية « بأل » متشابهة بالضبط ، فالحقيقة توجد قبل الشيء (ante rem) بقدر ما توجد الأمور الأخرى ، كثرة أم قلة سواء بسواء . إن أصحاب الفلسفة الكلامية ، على منوال أرسطو ، اهتموا اهتماماً كثيراً بالفرق بين العادة والتصرف ، فالصحة في الصنيع (in actu) تعني ، من بين أشياء أخرى ، النوم الجيد والهضم الجيد ، ولكن الرجل الصحي لا يتطلب أن يكون نائماً دائماً أو هاضماً دائماً أكثر مما يحتاج الرجل الثرى إلى أن

يكون متعاطياً أو مباشراً للمال دائماً أو الرجل القوي رافعاً
الأنقال دائماً .

كل هذه الصفات تهبط إلى مقام العادات ، بين أوقات
ممارستها . وكذلك فإن الحقيقة تصبح عادة لبعض أفكارنا
وعقائدنا في فترات راحتها من مناشطها التحقيقية . ولكن
تلك المناشط هي أصل المسألة برمتها ومصدرها ، وهي الشرط
اللازم لوجود أى عادة قائمة في الفاصلات .

ومن ثم فإنه « الحقيقى » بافتصار جراً ليس سوى المطلوب
النافع الموافق في سبيل تفكيرنا ، تماماً مثلما أنه « الصمغ » ليس
سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل سلوكنا

مطلوب ونافع وموافق على أى نحو أيا ما كان تقريباً ،
مطلوب ونافع وموافق في المدى الطويل وعلى الإجمال طبعاً ؛
لأن ما يلاقى بملاءمة وموافقة وأهلية كل الخبرة المنظورة لن
يلاقى بالضرورة كل الخبرات الأبعد بنفس الموافقة والملاءمة
والأهلية سواء بسواء .

فالخبرة كما نعلم لها طرقها من الفوران والغليان ، ولها
وسائلها التي تجعلنا نصصح قواعدها الراهنة .

والحقيقى « على الإطلاق » بمعنى ما ، لن تغيره أبداً أية
خبرة ، بعد ذلك هو نقطة النظر المثالية (في الفنون) التي

تتصور أن كل حقائقنا المؤقتة سوف تتجه نحوها ميلاً وتقارباً .
وهي تمائل الرجل الحكيم الذى بلغ حد الكمال وتضارع
الخبرة الكاملة على الإطلاق ، وإذا قدر لهذه المثل العليا أن
تتحقق أبداً فإنها سوف تتحقق كلها معاً .

وفى غضون ذلك يتعين علينا أن نعيش اليوم وفقاً لأية
حقيقة يتسنى لنا الحصول عليها الآن وأن نكون مستعدين
غداً لأن ندمغها بالباطل .

إن علم الفلك البطليموسى والفراغ الإقليديسى والمنطق
الأرسطوى وميتافيزيقيا الفلسفة الكلامية ، كانت مطلوبة
ونافعة لعدة قرون ، ولكن الخبرة الإنسانية فارت وتعدت
تلك الحدود ، ونحن الآن نسمى هذه الأمور صحيحة نسبياً
فقط أو صحيحة فى نطاق تلك الحدود من الخبرة . أما « على
وجه الإطلاق » فهى باطلة لأننا نعرف أن تلك الحدود كانت
عرضية وطارئة ، وربما تكون قد استشرفها أصحاب النظريات
القدامى تماماً كما هو الشأن على يد المفكرين الراهنين .

وعندما تفضى الخبرات الجديدة إلى أحكام استعادية ،
باستعمال الزمن الماضى ، فإن ما تفوه به هذه الأحكام كان
حقيقياً على الرغم من أى مفكر ماض لم يسبق له أن اقتيد
إلى هناك .

وعلى حد تعبير مفكر دانماركي فإننا نعيش إلى الأمام
ولكننا نفهم إلى الوراء .

إن الحاضر يلقي ضوءاً ورائياً على سبيل العالم السابقة ،
وربما كانت سبُلَ حقيقةٍ بالنسبة لمن عاشوا على مسرح
أحداثها ، ولكنها لم تعد كذلك بالنسبة لأمريء يعلم ما ظهر
وبان من القصة بعد ذلك .

هذه الفكرة التنظيمية المنسقة لحقيقة كامنة ممكنة أحسن
ستنشأ فيما بعد ، ومن المحتمل أن ترسخ يوماً ما على وجه
الإطلاق ، ولها سلطات التشريع بأثر رجعي
تولى وجهها مثل كل الأفكار البراجماتية نحو تماسك الواقع
ومحسوسيته ونحو المستقبل .

ومثل أنصاف الحقائق فإن الحقيقة المطلقة لا بد لها وأن
تصنع ، تصنع كعلاقة اتفاقية عرضية لنمو كتلة من الخبرة
التحقيقية تسهم فيها بنصيبها الأفكار نصف الحقيقية على
طول الخط .

لقد سبق لي أن تشبثت بحقيقة أن الحقيقة تصنع إلى حد
كبير من الحقائق السالفة .

إن عقائد الإنسان في أى وقت هي من الوفير المحتزن
من الخبرة إلى حد كبير ، ولكن المعتقدات هي نفسها

أجزاء من المجموع الكلى لخبرة العالم ، ومن ثم تصبح مادة لعمليات الوفرة والاختزان المستقبلية .

ومادام الواقع يعنى واقعا قابلا للممارسة والخبرة ، فكلما الواقع والحقائق التى يكتسبها الناس عنه فى حالة تغير وتبدل وانتقال مستمرة - تغير وتبدل وانتقال نحو هدف محدد ربما ، ولكنه لا يزال تغيرا وتبدلا وانتقالا .

يستطيع الرياضيون أن يحلوا المسائل بمتغيرين اثنين ؛ فعلى أساس نظرية نيوتن مثلا ، فإن التسارع يتغير مع المسافة ولكن المسافة أيضا تتغير مع التسارع . وفى ميدان سبل الحقيقة فإن الوقائع تأتى مستقلة وتحدد معتقداتنا مؤقتا وشرطيا ، ولكن هذه المعتقدات تجعلنا نتصرف ، وبقدر ما تسرع فى ذلك ، فإنها تضع أمام ناظرنا أو توجد وقائع جديدة تعيد تحقيق معتقداتنا والبت فيها طبقا لذلك .

ومن ثم فإن كل لفظة أو كرة الحقيقة وهى تدور وتتدرج ، هى نتاج تأثير مزدوج .

فالحقائق تنبثق من الوقائع .

ولكنها تنغمس قدما فى الوقائع مرة ثانية وتضيف إليها ، والوقائع الجديدة بدورها تخلق أو تكشف عن حقيقة جديدة (الكلمة محايدة) . . . وهكذا إلى ما لا نهاية .

« والوقائع » نفسها في غضون ذلك ليست حقيقية وإنما هي وقائع فحسب . . . مجرد كائنة .

أما الحقيقة فهي وظيفة العقائد التي تبدأ وتنتهي فيما بينهما .

إن الحالة شبيهة بنمو كرة الثلج ، الذي مرّده إلى توزيع الثلج من جهة وإلى الدفعات المتتالية للأولاد من جهة أخرى مع هذين العاملين مشتركين معاً في تحديد بعضهما استمراراً وتواتراً وتوالياً .

إن أعظم النقاط المصرية اختلافاً بين كون المرء عقلياً وكونه براجمائياً تبدو الآن أمام ناظرنا كاملة واضحة .

الخبرة في حالة تغير وتبدل وانتقال ، واستنباتاتنا السيكلولوجية للحقيقة في حالة تغير وتبدل وانتقال — ذلك هو أقصى ما يسمح به المذهب العقلي ولكنه لن يسمح أبداً بأن الواقع نفسه أو الحقيقة نفسها في حالة تغير وتبدل وانتقال . إن الواقع قائم كاملاً وجاهزاً من السرمدية ؛ ذلك ما يُصيرُ عليه المذهب العقلي ، واتفاق أفكارنا معه هو تلك الفضيلة الفريدة الفذة فيها ، والتي لا سبيل إلى تحليلها ، والتي سبق للواقع أن أخبرنا بها .

وبموجب ذلك التفوق الذاتي الجوهرى ، فإن حقيقتها لا شأن لها بخبرائنا ، إنها لا تضيف شيئاً لمحتوى الخبرة .

ولا تحدث أى فرق بالقياس إلى الواقع الحقيقي نفسه .
 إنها حادث ، عرضاً ، وواقع ، اتفاقاً ومصادفةً ، إنها
 غير متحركة جامدة هامة مجرد انعكاس فحسب . إنها
 لا توجد وإنما تعتقد أو تدرك . إنها تنمى إلى بعد آخر
 يختلف عن بعد الوقائع أو علاقات الواقع . وبالاختصار
 فلإنها تنمى إلى البعد المعرفى . وهذه الكلمة الضخمة
 « المعرفى » يغلط المذهب العقلى باب المناقشة . جفت الأفلام
 وطويت الصحف . وهكذا ، تماماً مثلما تولى البراجماتية
 وجهها شطر المستقبل نجد أن المذهب العقلى يولى وجهه
 ثانية ، هنا ، إلى الخلف شطر الخلود الماضى . وإمعاناً
 فى الإخلاص لعاداته المتأصلة ، فإن المذهب العقلى ينكفى
 إلى المبادئ ويعتقد أنه بمجرد أن يسمى « مُجَرَّدًا » ما ،
 فإن لدينا حلاً فاصلاً قاطعاً .

إن ما تتمخض عنه الآثار الهائلة بالنسبة للحياة لما يترتب
 على هذا الفرق المتطرف فى النظرة ، لن يصبح واضحاً
 وضوحاً جلياً إلا فى محاضراتى الأخيرة .

على أننى أرغب ، فى غضون ذلك ، فى أن أختتم هذه
 المحاضرة بأن أبين أن سمو المذهب العقلى لن ينجيه من
 الحبل العقلى .

عندما ينصب كلامك بصفة رئيسية على سؤال أنصار المذهب العقلي ، بدلا من اتهام البراجماتية بتدنيس وتلويث وانتهاك فكرة الحقيقة ، بأن يحددوا هم لك فكرة الحقيقة ويفسروها بأن يقولوا بالضبط ماذا يفهمون هم منها ، فإن المحاولتين الأكيدتين الوحيدتين اللتين تخطران ببالي هما الآتيتان :

١ - « الحقيقة هي نظام القضايا التي تملك الدعوى بلا قيد ولا شرط بأن لها الحق في أن يُعترف بأنها صحيحة وشرعية » (*) .

٢ - « الحقيقة اسم دال على كل تلك الأحكام التي نجد أنفسنا مجبرين على إصدارها بنوع من الواجب الإلزامي ضربة لازب » (**) .

وأول شيء يصيبك لأول وهلة من مثل هذه التعريفات هو تفاهتها التي تبلغ حداً لا يقال . إنها تعريفات صحيحة على الإطلاق طبعاً ، ولكنها عديمة الأهمية على الإطلاق حتى نعالجها براجماتيا . ماذا نقصد بكلمة « دعوى » هنا ؟ وماذا نقصد بكلمة « واجب » ؟

A.E. Taylor, Philosophical Review, Vol. Xiv, P.288 (*)

H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, (**)

Chapter on, 'Die Urtheilsnothwendigkeit'

وكأسماء جمع مجملة للأسباب الملموسة التي تُعَلَّلُ لماذا يكون التفكير بالطرق الصحيحة مطلوباً ونافعاً بشكل شامل للناس الفانين ، فلا جناح من التحدث عن دعاوى من جانب الحقيقة يتعين الاتفاق معها ، ولا جناح من القول بالتزامات من جانبنا توافق عليها .

إننا نشعر بكل من الدعاوى والالتزامات ، وإننا لنشعر بها من أجل تلك الأسباب عينها .

بيد أن العقليين الذين يتحدثون عن الدعوى والالتزام يقولون بصراحة ووضوح إنهما لا شأن لهما ألبتة باهتماماتنا العملية أو أسبابنا الشخصية .

إنهم يقولون إن أسبابنا التي تحدو بنا إلى الموافقة ، وقائع سيكولوجية نسبية بالقياس إلى كل مفكر على حدة وإلى مصادفات وأحداث حياته . إنها بينته ودلالته فحسب ، وليست جزءاً ، بأى حال من حياة الحقيقة ذاتها . ذلك أن تلك الحياة تنجز نفسها في بُعد منطقي بحت ، أو معرفي بحت ، على اعتبار أنه بعد مميز مختلف تماماً عن البعد السيكولوجي ، وأن دعاواه متقدمة تاريخياً على كل الحوافز الشخصية مهما تكن ، وتعلو عليها وتتجاوزها . وعلى الرغم من أنه لا ينبغي للإنسان أو الله أن يستثبت الحقيقة أبداً ،

فإن اللفظ مع ذلك لا يزال يتعين تفسيره وتحديدده على أنه ما ينبغي استنباطه والاعتراف به .

لم يسبق أن وجد مثل أكثر تماماً وأناقاة لفكرة انتزعت واستخلصت تجريداً من محسوسات الخبرة ثم استعملت بعد ذلك لمعارضة وإنكار ومحو ما انتزعت واستخلصت تجريداً منه .

إن الفلسفة والحياة العادية زاخرتان بالأمثلة المشابهة .
إن « الخطأ المنطقي للعاطفي » هو سكب الدموع على العدالة المجردة ، والكرم المجرد ، والجمال المجرد . الخ . . دون أن تعرف أبداً هذه الصفات عندما تابلها في الشارع ، لأن الظروف والأحوال تجعلها مبتذلة ودارجة وشائعة .

وعلى هذا فإنني أقرأ في السيرة المطبوعة طبعة خاصة لشخصية بارزة من عقول أصحاب المذهب العقلي ما يلي :
« لقد كان من العجيب أن أخى الزاخر بالإعجاب للجمال المجرد ، لم يكن لديه أى تحمس أو شغف بفن العمارة أو الرسم أو الزهر » .

وفي آخر مؤلف فلسفي قرأته ، أجد عبارات مثل الآتية :
« العادل مثالي . . . مثالي لا غير . فالمنطق يدرك أنه ينبغي أن يوجد ولكن الخبرة تبين أنه لا يمكن . . .

والحقيقة التي ينبغي أن تكون ، لا يمكن أن تكون . إن الخبرة تشوه المنطق . وبمجرد أن يدخل المنطق الخبرة فإنها تصبح مناقضة للعقل

إن خطأ صاحب المذهب العقلي ، المنطقي هنا هو بالضبط مثل خطأ العاطفي ، المنطقي . فكلاهما يستخرج صفة من جزئيات الخبرة الموصلة ويجدها في غاية النقاوة عندما تستخرج بحيث يقابلان بينها وبين كل حالة على حدة وجميع الحالات الموحلة كطبيعة مضادة وأسمى .

إنه من طبيعة الحقائق أن تُصَحَّحَ وتُرسَّخَ وتُحَقَّقَ . إنه لمن المجزى أن تصحَّحَ أفكارنا وتدفع بالمشروعية . إن التزامنا في البحث عن الحقيقة جزء من التزامنا العام نحو فعل ما يجزى .

إن الوفاء والجزاء والأرباح التي تجلبها الأفكار الصحيحة هي العلة الوحيدة لواجبنا في اتباعها واقتفاء أثرها .

إن الحقيقة لا تقيم أى نوع من الدعوى أو تفرض أى ضرب من الالتزام يختلفان عما تفعل الصحة أو الثروة . كل هذه الدعوى شرطية . فالفوائد المحسوسة والمنافع الملموسة التي نكسبها هي ما نعنيه بتسمية السعى في المطلب واجباً .

وفي حالة الحقيقة فإن العقائد غير الصحيحة تنفث سمومها

نبحث في المدى الطويل مثلما تؤدي العقائد الصحيحة عملها ودورها بنفع وفائدة .

فإذا تحدثنا نظرياً وتجريداً ، فإن صفة « صحيح » يمكن أن يقال من ثم ، إنها تزداد نقاسة على الإطلاق ، وصفة غير صحيح أو « باطل » تزداد لعنة : فإحداهما يمكن أن تسمى خيراً ، والأخرى شراً بدون قيد ولا شرط .

ومن ثم ينبغي لنا أن نفكر في الحق وأن نعرض عن الباطل حتماً .

ولكننا إذا عاملنا كل هذا التجريد معاملة حرفية ووضعناه موضع المعارضة مع منبته الأم في الخبرة ، فانظروا أي موقف مناقض للعقل ومناف للطبيعة نزع بأنفسنا فيه . إننا لا نستطيع عندئذ ، أن نتقدم خطوة إلى الأمام في تفكيرنا الواقعي . متى سأعترف بهذه الحقيقة ومتى سأعترف بتلك ؟ هل سيكون الاعتراف جهراً ؟ أم سراً ؟ وإذا كان أحياناً جهراً وأحياناً سراً ، فأيهما الآن ؟

متى يجوز وضع حقيقة في مخزن التبريد في دائرة المعارف ؟ ومتى ستميز للجهاد ؟

هل يجب على دائماً أن أكرر حقيقة أن $2 \times 2 = 4$ لأنها صاحبة دعوى خالدة في الإقرار بها ؟ أم هل تكون أحياناً غير ذات موضوع ؟

هل يجب على أفكارى أن تثوى ليلا ونهارا قابعة فى
أصفاد ذنوبى الشخصية وعيوبى ، لأننى عندى هذه الذنوب
والعيوب حقاً ؟ أم يجوز أن أغرقها وأتجاهلها لكى أكون
وحدة اجتماعية وقورا مهذبة ، وليس كتلة من انقباض
الصدر الكظيم العليل ومن الاعتذار والمنافحة ؟
من الحلى جداً ، أن التزامنا بالاعتراف بالحقيقة ،
أبعد ما يكون عن كونه بلا قيد ولا شرط ، أمر شرطى
بدرجة كبيرة .

إن الحق مكتوبا بحرف التاج وبصيغة المفرد يطالب
بالتسليم به والإقرار به مجردا طبعا ، ولكن الحقائق الملموسة
بصيغة الجمع لا تتطلب التسليم بها إلا عندما يكون التسليم
بها نافعا لبلوغ مأرب وقضاء وطر .

إن الحق يجب دائما أن يفضل على الباطل عندما يرتبط
كلاهما بالموقف ، ولكن عندما لا يرتبط أى منهما بالموقف
فإن الحق يتساوى مع الباطل فى كونه ليس واجبا .

فإذا سألتنى كم الساعة وقلت لك إننى أعيش بالمنزل
رقم ٩٥ شارع ارفنج ، فإن إجابتى قد تكون حقا صحيحة
ولكنك لا تجد سببا يجعل من الواجب على أن أعطيها . وإذا
أعطيتك عنوانا كاذبا فالأمر سيان بالنسبة للغرض .

بهذا التسليم بأن هناك شروطا تقيد تطبيق الحتمى المجرد الذى لا مندوحة عنه ، فإن المعالجة البراجماتية للحقيقة تجرنا بكل قوتها . إن واجبنا الذى يحتم علينا الاتفاق مع الحقيقة ، يبدو لنا مبينا على أجمة تامة من قضاء المآرب المحسوسة وجر المغنم الملموسة . عندما انتهى بركلى من تفسير ما يقصد الناس بالمادة ، ظن الناس أنه ينكر وجود المادة .

وعندما يفسر شيلر وديوى الآن ما يقصد الناس بالحقيقة ، فإنهما يُتَّهَمَانِ بإنكار وجودها . ويقول ناقدوهم إن هؤلاء البراجماتيين يحطمون كل المعايير الموضوعية ، ويستوى عندهم الخبل والحكمة إذ يضعونهما على مستوى واحد .

ومن العبارات الاصطلاحية المحببة لديهم فى وصف مذهب شيلر ومذهبي هي أننا شخصان نحسب أنه ، بقول المرء أى شيء يجد من السرور أن يقوله وأن يسميه الحقيقة ، فإنك بذلك تحقق كل مطلب براجمائى . وإنى لأترك لكم الحكم فيما إذا كانت هذه التهمة قذفا ناهشا للأعراض أم لا ؟

وليس ثمة من يرى نفسه أشد حبسا وأسرا من أى إنسان آخر ، أكثر من البراجماتى الذى يحس أنه واقع بين شقى الرحى ، بين جُماع رصيد الحقائق المعتصرة من الماضى ، وبين إكراه وإجبار وإلزام عالم الحس من حوله ، فمن ذا الذى

يشعر أكثر منه بالضغط الهائل للتحكم الموضوعى الذى تؤدى عقولنا تحته وظائفها ؟ .

ولإذا تصور أى امرئ أن هذا القانون رِخْوٌ لَيْنٌ سائب فليحافظ على ما تأمر به هذه الوصية يوماً واحداً . . . كما يقول امرسون .

لقد سمعنا كثيراً فى المدة الأخيرة عن فوائد الخيال واستعمالاته فى العلم . ولقد حان الوقت لكى نبحث على استعمال قليل من الخيال فى الفلسفة .

إن إحجام بعض نقادنا عن قراءة أى شىء ، اللهم إلا أسخف المعانى الممكنة من بين سطور ما نكتب ، أمر شائن قبيح يخرى خيالهم بشكل لا يقل عن أى شىء آخر أعرفه فى التاريخ الفلسفى الحديث .

إن شيلر يقول إن الحقيقى هو ذلك الذى « يعمل » و « يؤدى » وبناء على ذلك فهو يُعامل كشخص يحدد التحقيق هبوطاً وإسفافاً إلى الدرك الأسفل من المنافع المادية . ودبوى يقول إن الحقيقة هى ما تعطى ترضية وإشباعاً أو « اكفاء » .

وبناء على ذلك فهو يعامل كشخص يعتقد فى تسمية كل شىء حقيقياً بحيث يكون ، بدرجة كونه حقيقياً ، ساراً . وليس ثمة ريب فى أن نقادنا يحتاجون إلى مزيد من

الخيال عن الوقائع . لقد حاولت بكل إخلاص أن أمد خيالى وأن أقرأ أحسن معنى ممكن يتسنى استخلاصه من المفهوم العقلى ولكنى أقر بالاعتراف بأنه لا يزال يحيرنى تماماً .

إن فكرة حقيقة تدعونا إلى الاتفاق معها وتدعونا إلى ذلك بدون إبداء أية أسباب سوى أن دعواها « بلا قيد وشرط » أو « استشرافية » سموًا وعلوًا ، فكرة لا أستطيع لها فهما أو فقها .

إننى أحاول أن أتصور نفسى كما لو كنت الحقيقة الوحيدة فى العالم ، ثم أتصور بعد ذلك ماذا سأدعى بعد ذلك أكثر من ذلك ، إذا سُمح لى بذلك .

إذا بدا لكم أن تقترحوا لإمكان دعواى بأن عقلا كان عليه أن يولد من الفراغ خاويًا فاقدًا المعنى ويقف ويحاكى وينسخنى ، فى وسعى حقًا أن أتخيل ما يمكن أن يعنيه التقليد والنسخ ، ولكنى لا أستطيع أن أستحضر أى حافز كما تُستحضر الشياطين والجن بالسحر .

أما أى نفع أو خير يعود علىَّ إذا قُلِّدْتُ ونُسِخْتُ ، أو أى نفع وخير يعود على ذلك العقل إذا قلدنى ونسخنى إذا كانت النتائج الأبعد تحذف وتلغى صراحة ومن حيث المبدأ كمخاوف للدعوى (كما هو الشأن على يد سلطات

وحجج أنصار المذهب العقلي) . . . فهذا أمر لا أستطيع
سبّر غوره .

عندما حمل المعجبون الإيرلندي فوق كرسي لا قعر له ،
على الأكتاف إلى مكان المأدبة قال : « يقيناً ، لولا ما في
الأمر من تكريم وشرف لكان أولى بي أن أجيء سيرا
على الأقدام » .

وكذلك الأمر هنا : لولا ما في الأمر من تكريم
وشرف ، لكان من المحتمل أن أظل بدون نسخ .

إن النسخ واحد من الأساليب الأصلية الحقيقية للمعرفة
(ولسبب عجيب لا ندره يبدو أن معاصرنا من
الاستشرافيين يسقطون بعضهم فوق بعض ، ويوقعون ببعضهم
بعضاً لكي ينبذوه ويححدوه) ولكننا عندما نتجاوز النسخ
ونرتد إلى أشكال أو صيغ غير مسماة من الموافقة من
النوع الذي يفكر صراحة أنه إما منسوخ وإما موجه ،
وإما مركب ، وإما يندرج تحت أية سبل أخرى تحدد
براجماتياً ، فإن ماهية الاتفاق المطلوب تصبح غير مفهومة
تماماً مثل علمه سواء بسواء .

فليس في الوسخ مصدر محدد أو حاد له :

إنه تجريد لا معنى له على الإطلاق(*) .

وبكل تأكيد فإنه في ميدان الحقيقة هذا ، فإن
البراجماتيين - وليس العقليين - هم الفئة الأصدق دفاعاً
عن عقلية الكون .

(*) ولست ناسياً أن البروفسور ريكيرت منذ زمن بعيد طلق فكرة
الحقيقة برمتها القائلة بأنها مؤسسة على الاتفاق مع الواقع . فالواقع ، عنده
هو أيّما شيء يتفق مع الحقيقة والحقيقة تبني فقط على واجبنا الأوّل .
هذا الهروب الوهمي بالإضافة إلى اعتراف المستر چوشيم الأمين بالفشل
والإخفاق في كتابه طبيعة الحق "The Nature of Truth" يدور في نظري
علامة من علامات إفلاس المذهب العقل عندما يعالج هذا الموضوع . إن
ريكيرت يعالج جزءاً من الموقف البراجماتي تحت عنوان يسميه « النسبية
المعرفية » وليس في وسعي أن أناقش نصه هنا . ويكفي القول بأن حجته
في ذلك الفصل أوهى من خيط العنكبوت لدرجة لا يكاد المرء يصدّقها
في كاتب قدير كهذا بصفة عامة .

الماضرة السابعة

البرجماتية والانسية

إن ما يحجّر قلب كل إنسان أناقشه في وجهة نظر الحقيقة التي أجملتها في محاضرتي الأخيرة ، هو ذلك المعبود النمطي للقبيلة ، فكرة الحق ، الذي يتصوّر على أنه الإجابة الوحيدة ، مُعيّنة ومحدودة وكاملة ، عن اللغز الأوحد الثابت المُعتقَدُ أن العالم يقدمه .

ومن أجل التقاليد الشائعة ، فن الأحسن إذا كانت الإجابة مبهمة وغامضة وتكهنية لكي توظف بحمد ذاتها الدهشة والحيرة كلغز من الدرجة الثانية مقنعة وخفية بدلا من أن تسفر وتفصح عما عسى أن تحتويه أعماقها .

إن كل الإجابات بالكلمات المفردة العظمى عن لغز الدنيا مثل الله ، والواحد ، والعقل ، والناموس ، والروح ، والمادة ، والطبيعة ، والاستقطابية ، والسيبل الجدلّي (في مذهب أفلاطون) والفكرة ، والذات ، والحقيقة المطلقة (بصفتها الروح العليا التي تتمثل فيها الطبيعة المثالية) ، هذه كلها تستمر الإعجاب الذي أغدقه الناس عليها من هذا الدور المبهم الغامض التكهني .

فعند هواة الفلسفة ومحترفيها على السواء فإن الكون
يتمثل كنوع عجيب من أبي الهول المحير المنحجر الذي
تألف جاذبيته بالنسبة للناس من مناهضة مناوئة مملّة اقواه
الاستنبائية المقدّسة .

الحق : ياله من معبود كامل لعقل صاحب المذهب
العقلي ! لقد قرأت في رسالة قديمة — من صديق موهوب
مات في ريعان شبابه — الكلمات التالية :

« في كل شيء ، في العلم ، في الفن ، في الأخلاق
والدين بوجه ، وأن يكون هناك نظام واحد صحيح وكل
ماعداء باطل » .

لشدها تمثل هذه العبارة مبلغ حماسة مرحلة معينة من
مراحل الشباب !

وفي سن الواحد والعشرين نهض لمثل هذه المناجزة
ونتوقع أن نجد النظام إياه .

وما خطر ببال معظمنا أبداً ، حتى فيما بعد ، أن سؤال
ما هو الحق ؟ ليس هو بيت القصيد ، وليس هو السؤال
الحقيقي (لكونه منفصلاً عن كل الظروف والشروط) .
وإن فكرة الحقيقة برمتها هي تجريد من واقع الحقائق بصيغة

الجمع ، مجرد عبارة تلخيصية مفيدة مثل اللغة اللاتينية أو القانون .

إن قضاة القانون العام يتحدثون أحياناً عن القانون ، ومعلمي المدارس يتحدثون عن اللغة اللاتينية بطريقة تجعل السامعين يظنون أنهم يعنون وحدات موجودة سابقاً قبل الأحكام أو الكلمات أو الإعراب بحيث تحددها وتفسرها جلاء وصراحة وبغير إبهام وتلزمها بالطاعة .

بيد أن أقل قدر من التأمل يجعلنا نرى أنهما بدلا من كونهما مبادئ من هذا النوع ، فإن كلا من القانون واللاتيني نتائج . إن الفروق المميزة بين السلوك القانوني وغير القانوني ، أو بين الصحيح وغير الصحيح في الكلام ، قد نمت وتطورت عرضا واتفاقا ومصادفة بين تفاعلات خبرات الناس بالتفصيل . ولا توجد طريقة أخرى تنمو بها الفروق المميزة بين الصحيح والباطل سوى تلك .

إن الحقيقة تطعم نفسها بالحقيقة السابقة وتعدها إبان ذلك ، وفي خلال هذا السبيل تماما مثلما يطعم الاصطلاح الوضعي في اللغة نفسه بالاصطلاح السابق ، ويطعم القانون نفسه بالقانون السابق .

إذا توافر للقاضي قانون سابق وقضية جديدة ، فثق أنه سيفتل منهما قانوناً غصاً « طازجاً » .

وإذا توافر اصطلاح لغوى سابق وكلمة عامية جديدة ،
أو استعارة جديدة ، أو شذوذ غريب يصادف قبولاً لدى
الجمهور ، فسرعان ما ينبثق اصطلاح لغوى جديد ،
حقيقة سابقة ووقائع جديدة ، ومن المحقق أن عقلنا يجد
حقيقة جديدة .

ومع ذلك فى غضون هذا كله ، نزع أن السرملى ينشر
ويبسط ، وأن العدل الأوحد السابق ، أو النحو والصرف ،
أو الحقيقة ، إنما هى تومض وتأتلق ، سطوعاً وبهاء
وأنها لا تصطنع اصطناعاً .

ولكن تصوروا شباباً فى قاعة المحكمة يستمع إلى قضايا
يفصل فى أمرها ، بفكرته المجردة عن القانون ، أورقياً
لل كلام يسبب نفسه بين المسارح بفكرته عن « الفصحى » ،
أو أستاذاً جامعياً يضع نصب عينيه أن يحاضر عن الكون
الواقعى وليس فى جعبته سوى فكرته عن الحق مبتدئاً
بحرف التاج ومستقاة من المذهب القبلى ، وتأمل أى تقدم
يحققونه ؟

إن الحق والقانون واللغة لا تلبث أن ينضب معينها
وتفلت منهم لأقل لمسة من الواقع المستحدث . إن هذه
الأشياء تصنع نفسها فى صيرورة مستمرة ونحن نمضى قدماً .

إن حلالنا وحرماننا وصوابنا وباطلنا ، ومحرماتنا وعقوباتنا وكلماتنا وصيغنا واصطلاحاتنا اللغوية وعقائدنا ، كلها مستحدثات جديدة كثيرة ابتدعت وخلقت بحيث إنها تضيف نفسها بسرعة تقدم التاريخ مواكبة على نفس الوتيرة .
وأبعد ما تكون عن كونها مبادئ سابقة تحيى السبيل وتنعشه ، فإن القانون واللغة والحقيقة ليست سوى أسماء مجردة لنتائج السبيل .

وعلى أية حال فإن القوانين واللغات ، من ثم ، تُرى على أنها أشياء من صنع الإنسان ومن عمله .

وشيلر يطبق القياس على المعتقدات ويقترح اسم « الإنسية » للدلالة على المذهب القاضى بأن حقائقنا ، لدرجة لا سبيل إلى التثبت منها ، هى أيضا نتاج من صنع الإنسان .

فالخوافز الإنسانية تشحذ كل قضايانا ، وضروب الرضا والإشباع والغبطة الإنسانية تندس فى طوايا كل إجاباتنا ، وكل قواعدنا لا تخلو من ميل إنسانى لا يخلو من عوج على نحو ما .

وهذا العنصر معقد ومتشابك ومبهم فى النتائج كلها لدرجة أن شيلر أحيانا يكاد — فيما يبدو — يترك المسألة

قضية مفتوحة تتساءل عما إذا كان هنالك أى شىء آخر سوى ذلك .

إنه يقول : « إن العالم بالضرورة » *ἀνά* — فهو مانصنعه .
 وإنه لعبث لا طائل فيه أن نقسره بما كان عليه أصلاً أو بما هو كائن . . . معزولا عنا . إن العالم هو ما يستكون منه وما يتألف منه وما يُصنع منه . . . ومن ثم . . . فإن العالم عجيبٌ لدن » (*) .

وهو يضيف إلى ذلك أن فى وسعنا أن نتعلم حدود المرونة والعجينية بالمحاولة فقط ، وأن لزاما علينا أن نبدأ كما لو كان العالم عجيباً مرناً برمته ، وأن نتصرف منهجياً على أساس هذا الغرض ، وألا نتوقف إلا عندما نُنْزَجِر ونُنْتهِر قطعاً وبثاً .

هذا هو بيان شيلر فى نهاية مطافه ، أولاً وقبل كل شىء ، للموقف الإنسى . ولقد عرضه ذلك لهجوم عنيف قاس .

وحيث إن فى مرجوى وقصدى أن أدافع عن الاتجاه الإنسى فى هذه المحاضرة ، لذلك سأسوق بضع ملاحظات فى هذا السياق .

يقر المستر شيلر ، بأقصى ما فى طاقة أى امرئ من إطناب وتوكيد بوجود العوامل المُقاومة فى كل خبرة واقعية من عمل الحقيقة التى يجب على الحقيقة الخاصة المصنوعة جديداً أن تدخلها فى حسابها ، والتى يتعين عليها أن تتفق معها عنوة . وكل حقائقنا هى معتقدات عن « الواقع » . وفى أى معتقد معين ، فإن الواقع يعمل كشيء مستقل ، كشيء وجد ولم يصطنع . واسمحوا لى هنا أن أسترجع شيئاً من محاضرتى السابقة .

إن « الواقع » هو - عموماً - ما يتعين على الحقائق أنه تنفرد فى حسابها (*) والجزء الأول من الواقع من وجهة النظر هذه هو جريان أحاسيسنا وتدفعها . إن المشاعر تقحم علينا إقحاماً وتأتى من حيث لا ندرى من أى مصدر ولأى سبب . ولسنا نملك تحكما فى طبيعتها ونظامها وكميتها . وهى ليست صحيحة ولا باطلة ، وإنما هى كائنة فحسب .

إن ما نقوله عنها فقط ، أو الأسماء التى نخلعها عليها فقط ، أو نظرياتنا عن مصدرها وطبيعتها وعلاقاتها البعيدة ، هو ما يجوز أن يكون صحيحاً أم لا .

أما الجزء الثانى من الواقع ، كشيء يجب على معتقداتنا أيضا أن تدخله فى الحساب إذعاناً وامتنالاً ، فهو العلاقات التى تحصل بين مشاعرنا أو بين صورها ونسخها فى عقولنا .

وهذا الجزء ينقسم إلى جزئين : (١) العلاقات القابلة للتغير والتقلب التى هى عرضية مثل علاقات الزمان والمكان ، (٢) والعلاقات الثابتة والأصلية لأنها مبنية أساساً على الطبائع الباطنية لحدودها وشروطها . وكلا النوعين من العلاقة مسائلنا إدراك مباشر . وكلاهما « وقائع » .

بيد أن النوع الثانى من الواقع هو الذى يشكل الجزئى الأهم من الحقيقة بالنسبة لنظرياتنا الخاصة بالمعرفة .

فأما العلاقات الباطنية فهى بصفة أساسية « سرمدية » ، وهى تدرك وتميز كلما قورنت حدودها المحسوسة ، ولا بد لتفكيرنا — المسمى بالتفكير الرياضى والمنطقى — أن يدخلها فى حسابه سرمدياً .

والجزء الثالث ، من الحقيقة ، علاوة على هذه المدركات الحسية (على الرغم من أنه مبنى عليها إلى حد كبير) هو المقائى السابقة التى يتعين على كل بحث جديد أن يدخلها فى حسابه ويعتبرها .

وهذا الجزء الثالث هو أقلها عناداً وشكاسة كعنصر مؤقت لأنه غالباً ما ينتهى بالإذعان والتسليم .

وفي تحدثي عن هذه الأجزاء الثلاثة من الحقيقة على اعتبار أنها تتحكم في كل الأوقات في تشكيل معتقداتنا ، فلست أفعل شيئاً سوى أننى أذكركم بما سبق أن سمعناه في محاضرتنا السابقة .

بيد أنه مهما تكن هذه العناصر من الحقيقة ثابتة ، إلا أننا لا يزال لدينا قدر معين من الحرية في معاملتنا معها . خذوا مثلاً مشاعرنا .

فكونها كائنة ، فأمر لا سبيل إلى تحكمنا فيه ، لا ريب . ولكن ما ننتبه إليه منها ، وما نلقى بسمعنا إليه ونجيب طلبه وندونه ونسجله ونميزه بعلامة ونؤكدّه وتوكيداً في نتائجنا ، يتوقف على اهتماماتنا الخاصة ، ومن ثم فإنه طبقاً لما نهتم به اهتماماً مؤكداً هنا أو هناك ، فإن صياغات مختلفة متباينة من الحقيقة تنتج تبعاً لذلك .

إننا نقرأ نفس الحقائق على نحو مختلف .

فوقعة واترلو ، بنفس تفاصيلها الثابتة تنطق « بانتصار » وفوز بالنسبة لرجل إنجليزي ، ولكنها تنطق « بهزيمة » وإخفاق بالنسبة لرجل فرنسي .

وكذلك الأمر بالقياس إلى فيلسوف متفائل ، فإن الكون ينطق بالانتصار والفوز ، في حين أنه بالنسبة لفيلسوف متشائم ينطق بالهزيمة والإخفاق .

ومن ثم ، فما نقوله عن الحقيقة أو الواقع يتوقف على البعد الذى نلقى فيه بالحقيقة أو الواقع .

إن « ما » الحقيقة ملكها وشأنها ، ولكن « ما » تتوقف على « أى » و « أى » تتوقف علينا نحن . إن كلا جزئى الحقيقة المختص بالحس والمختص بالعلاقة أبكمان ، وهما لا يقولان شيئاً على الإطلاق عن نفسيهما . فنحن الذين يتعين علينا أن نتكلم نيابة عنهما .

وهذا البكم المختص بالمشاعر دفع رجالاتنا من أنصار المذهب العقلى من طراز ت . ه . جرين وإدوارد كيرد إلى إبعادها وإقصائها تقريباً خارج حظيرة الاعتراف الفلسفى . ولكن البراجماتيين يرفضون المضى إلى هذا البعد .

مثل الإحساس كمثل « عميل » أو « زبون » وضع قضيته بين يدى محام ، ثم بعد ذلك يتعين عليه أن ينصت سلبياً فى قاعة المحكمة لأى تفسير أو تأويل لشئونه ، لطيفاً أو كريهاً يجد المحام أن إعطائه هو الأنفع والأكثر لياقة لبلوغ مطلبه .

ومن ثم فحتى فى مجال الإحساس فإن عقولنا تبدى اختياراً تحكمياً إرادياً معيناً . فنحن بضروب التضمن وصنوف الإدخال وألوان الحذف التى تصدر عنا ، نتبع مدى المجال ، وبتوكيدنا وتطينينا نضع علامة على أماميته وخلفيته وبنظامنا نطالعه فى هذا الاتجاه أو ذاك .

وبالاختصار فإننا نتسلم كتلة الرخام ولكننا نحن الذين ننحت التمثال بأنفسنا .

وينطبق هذا على الأجزاء الخالدة من الحقيقة كذلك :
فنحن « نفنط » كل ما لدينا من إدراك حسي للعلاقة الذاتية
الباطنية ونرتبها بنفس الحرية وبغير تقيد سواء بسواء . إننا
نطالعها في ترتيب تسلسلي معين أو آخر ، ونُصنّفُها بهذه
الطريقة ، أو تلك ، ونعامل واحدة أو أكثر منها على أنها أكثر
أساسية ، حتى تُشكّلَ وتُكوّنَ عقائدنا عنها تلك الطوائف
والمواد من الحقيقة المعروفة باسم المنطقيات والهندسيات
والرياضيات حيث يكون القالب والشكل في أى وكل منها ،
للذان يصب فيهما المجموع برمته ، من صنع الإنسان بافتضاح .

وهكذا ، وبصرف النظر عن الوقائع الجديدة التي
يضيفها الناس إلى مادة الحقيقة بتصرفات حياتهم ، فإنهم قد
تركوا فعلا ومن قبل بصمات أشكالهم وصيغهم العقلية على
ذلك الجزء الثالث من الحقيقة برمته الذي أسميته « الحقائق
السالفة » . إن كل ساعة تجلب مبركاتها الجديدة ووقائعها
الخاصة بها من الإحساس والعلاقة ، لكي تؤخذ في الحساب
حقا ، ولكن كل معاملاتنا الطائفة مع مثل هذه الوقائع
والحقائق مدخر من قبل في الحقائق السالفة .

وبناء على ذلك فإن أصغر وأحدث كسر من الجزئين الأوليين من الحقيقة هو فقط الذى يأتى إلينا بدون المساس الإنسانى ، وهذا الكسر يتعين عليه أن « يَتَأَنَسَنَ » مباشرة ، بمعنى كونه يتوافق ويتوازن ويُضَبِّط ويُمَثَّل أو يتكيف على نحو ما للكلمة المؤنسة المدمثة القائمة هناك من قبل .

وفى الواقع فإننا لا نستطيع إلا بكل مشقة ، أن نتلقى انطباعاً على الإطلاق ، فى غياب مفهوم سابق لما عسى أن يكون هناك من انطباعات ممكنة .

وعندما نتحدث عن الحقيقة « مستقلة » عن التفكير الإنسانى ، فإنها تبدو عندئذ شيئاً من الصعب جداً إيجادها . إنها تُخْتَزَل إلى فكرة ما يدخل فى الخبرة فقط ، ومع ذلك يتعين تسميته أو إحالته إلى ضرب من الحضور الأروى المتصور فى الخبرة قبل نشوء أى معتقد عن الحاضر ، قبل تطبيق أى مفهوم إنسانى .

إن ما هو أبكم وفانٍ وزائل على الإطلاق هو الحد المثلث لعقولنا فحسب . وقد نلحمحه فى ومضة سريعة الزوال ، ولكننا لا نَمْسُكُ به أو ندرك كنهه أبداً ، لأن ما نَمْسُكُ به أو نستحوذ عليه هو دائماً بديل منه قد بَيَّنَّتهُ (حوله إلى بَيَّنُّون) لنا تفكيرنا الإنسانى السابق ، وطهاه لاستهلاكنا .

وإذا سمح لنا بتعبير متبذل ، فلا جناح علينا من القول
بأننا كلما وجدناها [تلك الحقيقة] فإنها تكون قد سبق
تفكيرها وتزويرها وتزييفها .

هذا هو ما يحول بخاطر شيار عندما يسمى الحقيقة
المستقلة مجرد مُدْعٍ لا يقاوم ، ونحن فقط الذين يتعين
علينا أن نصطنعها .

ذلك هو معتقد شيلر عن الصميم الحاس للحقيقة ؛
فنحن « نصادفها » (على حد تعبير برادلي) ولكننا
لا نملكها .

وقد يبدو ذلك سطحياً ، مثل وجهة نظر كانت « KANT » ،
ولكن بين الفئات التي « فُجِّرَتْ » قبل أن بدأت الطبيعة ،
والفئات التي تكون نفسها تدريجياً في وجود الطبيعة
وحضورها ، فإن الهوة القائمة برمتها بين المذهب العقلي
والمذهب البراجماتي تنفر فاها .

وبالنسبة لحواري كانت الأصيل ، فإن شيلر سوف
يظل دائماً بالنسبة لكانت مثل جنبية الحرجات في الأساطير
بالنسبة إلى هيريون .

وقد يصل براجماتيون آخرون إلى عقائد أكثر إيجابية عن
الصميم الحاس للحقيقة ، وقد يفكرون في بلوغها والوصول

إليها في طبيعتها المستقلة بأن يقشروا التغليفات واللفائف
والأغطية التي هي من صنع الإنسان ، ثم يصلوا إلى كبد
الحقيقة .

وقد ينشئون نظريات تدلنا على من أين تأتي وتخبئنا
عن كل شيء عنها ، وإذا قدر لهذه النظريات أن تعمل
بكفاية وإرضاء فستكون صحيحة .

أما المثاليون الاستشرافيون فيقولون بأنه لا يوجد ثمة كبد
للحقيقة ، وأن لفافة التغليف الكاملة هي الواقع والحقيقة في
غلاف واحد . وأما فلسفة الكلام فما زالت تُعَلِّمُ أن
الصميم هو مادة . فبرجسون وهيمانز وسترونج وغيرهم
يعتقدون في الصميم الحاس للحقيقة بكل شجاعة ويحاولون
تفسيره . وديوى وشيلر يعاملانه « كمحد » .. أي هذه
التفسير كلها هو الأصح ، أو أي تفسير من التفسير الأخرى
المنظرة لها أصح ما لم يكن التفسير الذي يثبت أخيراً أنه
أكثرها كفاية وإشباعاً ؟

فمن جهة سيقف الواقع ، ومن جهة أخرى تفسير له
يثبت أن من المستحيل تحسينه أو تغييره .

فإذا ثبت أن الاستحالة دائمة ، فإن صحة التفسير
ستكون مطلقة . وليس في وسعي أن أجد أي محتوى آخر
للحقيقة غير هذا في أي مكان .

وإذا كان لدى المضادين للبراهاتيين أى معنى آخر ،
فليكشفوا عنه بحق السماء وليميطوا عنه اللثام ، وليتفضلوا
بمنحنا حق ولوجه !

ولكونها ليست حقيقة واقعة ، وإنما فقط معتقدنا عن
الحقيقة الواقعة ، فإنها ستحوى عناصر إنسانية ، ولكن
هو لاء سيفنونه العنصر اللاإنسانى فى المعنى الوحيد الذى
يمكن أن تكون فيه معرفة بأى شىء .

هل النهر هو الذى يصنع شاطئيه أو الشاطئان هما اللذان
يعملان النهر ؟

هل يسير الرجل برجله اليمنى أو برجله اليسرى ،
أكثر ، بالضرورة ؟

وكذلك من المستحيل سواء بسواء ، فصل الحقيقى من
العوامل الإنسانية فى نمو وتطور خبرتنا الإدراكية .

فليكن هذا بمثابة أول بيان موجز عن الموقف الإنسى .
فهل يبدو متناقضاً ؟ إذا كان ذلك كذلك ، فسأحاول أن
أجعله مُستَصَوِّباً بضرب عدد قليل من الأمثلة والشواهد ،
أرجو أن تفضى إلى تَعَرُّفٍ أوفى وأكمل بالموضوع .

فى كثير من الأشياء المألوفة نجد أن كل إنسان لابد
وأن يتعرف العنصر الإنسانى .

فنحن ندرك أن حقيقة واقعة معينة ، بهذه الطريقة أو تلك
تلائم غرضنا ، والحقيقة الواقعة تدعى - سلبيا ، لهذا المفهوم
أو الإدراك أو التصور .

في إمكانك أن تأخذ العدد ٢٧ على اعتبار أنه مكعب ٣ ،
أو على اعتبار أنه حاصل ضرب ٣ ، ٩ ، أو حاصل جمع
٢٦ ، ١ ، أو حاصل طرح ١٠٠ ناقص ٧٣ ، أو نتيجة
لما لا حصر له من الطرق ، الواحدة منها صحيحة تماما
سواء بسواء مثل الأخرى .

وفي إمكانك أن تعتبر رقعة الشطرنج على اعتبار أنها
مربعات سوداء فوق أرضية بيضاء أو مربعات بيضاء
فوق أرضية سوداء ، وكلا المفهومين صحيحان ، وليس أى
منهما باطلا .

وفي وسعك أن تعتبر الشكل الآتى : نجما أو مثلثين
متقاطعين أو مسدس الأضلاع والزوايا ، أو ستة مثلثات
متساوية الأضلاع ، متساوية معا من أطرافها الخ . الخ . .



وكل هذه الاعتبارات والمعاملات اعتبارات ومعاملات

صحيحة المحسوس الذى على الورقة لا يقاوم أى اعتبار منها .

وفى وسعك أن نقول عن خط إنه يمتد شرقا أو غربا ،
والخط ذاته - جوهريا من حيث هو خط يتقبل كلا الوضعين
دون أن يثور على تناقضهما .

إننا نقسم مجموعات من النجوم فى السماء ونسميها صوراً
كوكبية ، والنجوم لا تبالى بذلك وتحمل بصبر وحلم ما نفعله
حيالها ، ولو أنها عرفت ما نفعله بها من أفاعيل فلربما شعر
البعض منها بدهشة كبرى لما نعطيها من زملاء وشركاء ورفقاء .
على أننا نسمى نفس مجموعة الكواكب بأسماء مختلفة ،
مثل تشارلزوين أو الدب الأكبر أو الغواص .

ولا واحد من الأسماء باطل أو خاطئ ، وأحدها صحيح
كأآخر سواء بسواء لأنها كلها ممكنة الاستعمال والاستخدام .
وفى كل تلك الحالات فإننا - إنسانيا - نحدث إضافة إلى
واقع محسوس معين ، وهذا الواقع يتحمل الإضافة ، وكل
الإضافات تتفق مع الحقيقة الواقعة ، وتناسبها ، فى حين
أنها تنشأ وتبنيها . وليس ثمة إضافة منها باطلة أو خاطئة .
أما أيها يجوز اعتباره أكثر صحة ، فهذا أمر يتوقف كلية

على الاستخدام الإنساني لها : فإذا كانت ٢٧ هي عدد الدولارات التي أجدّها في خزانة سبق أن تركت فيها ٢٨ ، فهي إذن ٢٨ - ١ . وإذا كانت ٢٧ هي عدد البوصات في لوح من الخشب أرغب في وضعه كرف في خزانة عرضها ٢٦ بوصة ، فهي إذن ٢٦ + ١ .

وإذا كنت أرغب في أن أجد السماوات بالكواكب والأفلاك التي أراها هناك فإن تسمية « تشارلزوين » ستكون أكثر صحة (كفاية) من تسمية الغواص .

لقد كان صديقي فريدريك مايرز ساخطا ، هزلاً ومزاحاً ، من أن مجموعة النجوم الهائلة ، لا تذكرنا نحن معشر الأمريكيين بأى شيء سوى بوعاء خاص بالطهى .

وعلى أى حال فماذا سنسمى شيئاً ما ؟

ذلك أمر يبدو تحكيميا واستبداديا لأننا ننحت ونقسم وننقش كل شيء ، تماماً مثلما نقسم مجموعات النجوم لكي تلائم أغراضنا الإنسانية .

وبالنسبة لى ، فإن هذا الجمهور من المستمعين المسائل أمامى هو شيء واحد ، كتلة واحدة ، أحيانا تتململ وتضجر وتقلق ، وأحيانا تلتفت وترنو وتنبه .

ولا نفع لى فى الحاضر بوحداتها الفردية الشخصية الذاتية ، وهى لذلك لا تدخل فى اعتبارى . وكذلك الأمر بالقياس إلى « جيش ما » أو « أمة » ما . ولكن فى نظركم أنتم ، سيداتى وساداتى فإن إطلاق كلمة « جمهور » عليكم طريقة عقوية طارئة لتناولكم ، لأن الأشياء الحقيقية ، دوماً بالنسبة لكم هى أشخاصكم كأفراد .

وبالنسبة لعالم فى التشريح فإن هؤلاء الأشخاص ليسوا سوى أبدان لكائنات حية والأشياء الحقيقية هى الأعضاء والأجهزة . وليست الأعضاء والأجهزة بقدر ما هى خلاياها الأساسية المكونة لها ؛ ذلك ما يقول علماء الأنسجة والتشريح الدقيق وليست الخلايا ولكن جزئياتها ؛ ذلك ما يقول الكيمويون بدورهم وهلم جرا .

ومن ثم فإننا نكسر جريان الحقيقة الواقعة المحسوسة ، إلى أشياء ، وفق مشيئتنا ، ونحن نخلق موضوعات قضايانا المنطقية الصحيحة والباطلة سواء بسواء . وكما نخلق المحمول فإننا نخلق المسند إليه أيضاً ، وكثير من « مسندات إليه » الأشياء لا تعبر فقط إلا عن علاقات الأشياء بالنسبة لنا ولمشاعرنا . ومثل هذه المسندات إليه طبعاً هى إضافات إنسانية . عبر قيصر الروبيكون وأصبح خطراً يهدد حرية

روما . ولكنه أيضاً وباء أو طاعون أو أذى فى قاعة الدرس الأمريكية ، وهو يصبح كذلك ويُجْعَلُ كذلك بوساطة رد فعل طلاب مدارسنا حيال نصوصه . والمُسند إليه المضاف لا يقل صحة عن المسندات إليه السابقة المضافة ، سواء بسواء .

أرأيتم كيف يصل الإنسان طبيعياً إلى المبدأ الإنسى : إنك لا تستطيع أن تستأصل الإسهام الإنسانى . إن الأسماء والصفات التى نخلعها — كلها تراث مؤنسن يتوارثه الخلف عن السلف . وفى النظريات التى نبنيها وننشئها منها فإن النظام الداخلى والترتيب والتدبير والتنظيم . . . كلها تملأ الاعتبار الإنسانية ، ومنها الموافقة الفكرية الحالية من التناقض العقلى .

والرياضيات والمنطق نفسهما يختمران ويغليان بإعادة التنظيم والترتيب والتدبير الإنسانى . والطبيعة وعلم الفلك وعلم الأحياء تتبع علامات ضخمة لا يستهان بها من التفضيل والخيار .

إننا نَسِبُ قَدْماً وننغمز فى مجال الخبرة الجديدة الطازجة . وفى جمعيتنا المعتقدات التى كونها أسلافنا من قبل وكوناها نحن ، وهذه تقرر ما نلاحظ ، وما نلاحظ يقرر

ما نفعل ، وما نفعل يقرره بدوره ما نمارس ونختبر ، وهكذا من شيء لآخر على الرغم من بقاء الحقيقة العنيدة بأن هناك جريانا محسوساً ، وإن ما هو صحيح فيه ، يبدو من الأول للآخر ، أنه ، إلى حد كبير ، مسألة من خلقنا نحن .

ونحن نبني الجريان والسريان والمد ، حتماً .

والسؤال الهام هو : أيرتفع في القيمة أم يهبط بإضافاتنا ؟ هل الإضافات ذات قيمة واستحقاق أم ليست بذات خطر وأهلية ؟

لنفرض أن كونا مؤلفا من سبع نجوم ، ولا شيء آخر سوى ثلاثة شهود من الناس وناقدهم .

وأحد الشهود يسمى النجوم « الدب الأكبر » والآخر يطلق عليها « تشالزوين » والثالث يخلع عليها اسم « الغواص » . أى إضافة « إنسانية » صنعت أحسن كَوْنٍ من المادة النجمية المعينة في كل حالة على حدة ؟

ولو أن فريدريك مايرز كان هو الناقد لما تردد في « إنزال وخفض » الشاهد الأمريكى ونبذه .

ولقد أوماً لوتز في أماكن عديدة من كتاباته إلى اقتراح عميق . فهو يقول إننا نفترض ، سذاجة ، قيام علاقة بين الحقيقة الواقعة وعقولنا قد تكون العكس تماماً للعلاقة الصحيحة .

فنحن ، طَبَعِيًّا ، نحسب أن الواقع يقوم جاهزاً وكاملاً
وأن عقولنا تتبع ، عرضاً واتفاقاً ، الواجب البسيط الوحيد
لوصفه كما هو من قبل .

بيد أن لوتز يتساءل : أفلا يجوز أن تكون أوصافنا
ذاتها لإضافات هامة للواقع ؟ أولاً يجوز أن تكون الحقيقة
السالفة نفسها ، هنالك ، لا من أجل الظهور ثانية بدون
تغير في معرفتنا بقدر ما هي بالذات ، وعَيْنًا ، من أجل تنبيه
وإثارة عقولنا لمثل تلك الإضافات بما يترتب عليه « تركية
وترقية ورفع شأن القيمة الكلية لاكون » ؟

[تركية الوجود الموجود Die erhöhung des Vorge-
fundenen daseins] هي عبارة يستعملها البروفسور
يوكين في إحدى كتاباته ، وهي تذكر المرء بهذا الاقتراح العظيم
للوثر العظيم ، وهو مفهومنا البراجاتي ، مماثلةً وتطابقاً .
ففي حياتنا الإدراكية وكذلك حياتنا الناشطة نحن خلاقون
ابتداعيون سواء بسواء .

فنحن نضيف إلى كلا المسند والمسند إليه من أجزاء
الواقع . والعالم يقوم حقاً وفي الواقع في حالة من المطروقة
والمطولية والمطاوعة منتظراً أن يتلقى لمساته الأخيرة
على أيدينا .

ومثل مملكة السماء ، فهو يقاسى العنف الإنسانى رغبة وقصداً . إن الإنسان يدر الحقائق عليه ويوجدتها فوقه .

ولا يستطيع امرؤ أن ينكر أن مثل هذا الدور لا بد وأن يضيف إلى كلتا كرامتنا ومسئوليتنا كمفكرين . وبالنسبة لبعضنا فإنها فكرة ، أثبتت أنها فى غاية الإلهام . وآية ذلك أن السنيور بايبنى ، حامل لواء البراجماتية الإيطالية أصبح يتغنى كالشاعر بفكرة أنها تفتح الباب على مصراعيه أمام قوى الإنسان الخلاقة ، سموها وقدسياً .

يتضح أمامنا الآن فحوى الفرق بين البراجماتية والمذهب العقلى على طول مداه برمته .

والفرق الجوهرى هو أن الحقيقة فى نظر المذهب العقلى جاهزة وكاملة منذ الأزل ، فى حين أنها فى نظر البراجماتية لا تزال فى التكوين والاصطناع ، وتنتظر جزءاً من ملاحظها ، من المستقبل .

فالكون فى جانب مغلق ومصون وآمن ، وفى الجانب الآخر لا يزال يتابع مغامراته ويسعى فى طلبها .

ولا ريب أننا نخوض فى مياه عميقة بوجهة النظر الإنسية هذه ، ومن ثم فلا عجب أن شديداً من علماء الفهم يحقق بها .
 فهم يشبهون بأنهم يمشون على حافة الهاوية .

فالمستر برادلى يقول ، مثلاً ، إن صاحب المذهب الإنسى ، إذا فهم مذهبه نفسه ، فإن لزماً عليه أن « يستمسك بأن أية نهاية أو غاية مهما تكن مضللة فهمي عقلية ، إذا أصررتُ عليها شخصياً ، وأن أية فكرة مهما تكن خرقاء ومجنونة هي الحقيقة ، مادام فقط أن شخصاً ما يتشبث بأنه يريدتها كذلك » .

على أن وجهة النظر الإنسانية « للواقع » كشيء مقاوم ولكن مطاوع يتحكم في تفكيرنا ويضبطه كطاقة لا بد وأن يعمل لها حساب واعتبار باستمرار (وإن كان ليس من المحتم أن تُنسخ فحسب) . . . وجهة النظر هذه ، من الجلى أنها وجهة نظر صعبة المدخل بالنسبة للمبتدئين الجدد .

وإن المسألة لتذكرني بموقف مشابه مررت به أنا شخصياً . كتبت مرة مقالا عن حقنا في الاعتقاد وأسميته لسوء الحظ « إرادة الاعتقاد » . والذي حدث أن كل النقاد أغفلوا المقال إغفالا وانقضوا انقضاءً على العنوان . فسيكولوجيا كان مستحيلا ، وخلقيا كان مجحفا . واقترح النقاد ، بكل ابتداع وذكاء أبدالاً لهذا العنوان مثل « إرادة الخداع » « وإرادة التويه » .

على انه البديل بين البراهمانية والمذهب العقلي بالشكل الذي

راه الآله ماثموا أمامنا ، لم يعد قضية في نظرية المعرفة ، وإنما ينصب على تركيب الكون ذاته .

فعلى الجانب البراجماتي ليس عندنا سوى نسخة واحدة من الكون لم تتم ، وهى آخذة فى النمو فى كل أنواع الأماكن ، وخصوصاً فى الأماكن التى يعمل فيها أناس يتفكرون .

وعلى الجانب العقلى لدينا كون من نسخات كثيرة ، نسخة حقيقية ، السجل اللانهاى اللامتناهى ، الطبعة الممتازة "edition de luxe" الكاملة سرمديا ، ثم الطبعات المتناهية الفانية المتعددة ، المليئة بالشوائب والأباطيل والأخطاء والمشوهة والمبتورة هنا أو هناك حيث لكل طبعة منها على حدة نصيبها من التشويه والبتير .

ومن ثم نجد أن الغرضين الميتافيزيقيين المتنافسين للتعددية والأحادية يعودان إلينا هنا ويلحان علينا .

وسأتناول ما بينهما من فروق خلال الجزء الباقى من المحاضرة .

واسمحوا لى أولاً أن أقول إن من المستحيل عدم تبين فرق مزاجى قائم يعمل فى اختيار أى من الجانبين .

فصاحب المذهب العقلى ، إذا اعتبر أروميا وأساسيا ، له عقل ذو ملامح نظرية (دون اعتبار للتطبيق العملى)

وسلطانية (رجوعا إلى ذى سلطة) . وعبارة « حتما » تجدها دائما على طرف لسانه . وحزام بطن كونه يجب أن يكون مشدودا ومحبوكا ، في حين أن البراجماتى المتطرف مخلوق سهال فوضوى يأخذ الأمور أخذا سهلا . وإذا اضطر إلى العيش فى سفينة عتيقة مثل ديوجينيس فإنه لا يبالى إذا كان خشب الأطواق مفكوكا ، والشقوق تسمح بدخول الشمس .

وليس ثمة شك فى أن فكرة هذا الكون السائب تؤثر فى أصحاب المذهب العقلى النمطيين بنفس الطريقة التى تؤثر بها فكرة « حرية الصحافة » فى موظف محنك حلب الدهر أشطره يعمل فى المكتب الروسى للرقابة ، أو كما يؤثر كتاب « الهجاء المبسط » فى معلمة من الطراز القديم . إنها تؤثر فيه كما يؤثر حشد الطوائف البروتستانتية فى مُشَاهِدِ بابوى .

إنها تبدو كما لو كانت بلا سلسلة فقارية وبلا عمد ومجردة من المبدأ ، وخاوية على عروشها ، كما تبدو « الانتهازية » فى السياسة فى عين رجل فرنسى من الطراز القديم من مناصرى السلطة الشرعية وخاصة الملكية ، أو كما تبدو لمؤمن متعصب بالحق المقدس للشعب .

أما بالنسبة للبراجماتية التعددية فإن الحقيقة تنمو فى داخل

كل الخبرات المتناهية المحدودة . وهى تتوكل بعضها على بعض . ولكن جُماعها ، إذا كان هنالك جماع لها ، لا يتوكل على شيء . وكل « البيوت » فى جوف الخبرة المتناهية المحدودة ، ولكن الخبرة المتناهية المحدودة من حيث هى كذلك ، لا بيت لها .

فلا شيء خارج الجريان يضمن صدورها وسيلانها ، وهى لا تستطيع أن تأمل فى الخلاص والنجاة إلا من وعودها وبشائرها وقواها الذاتية .

وبالنسبة لأنصار المذهب العقلى فإن ذلك يصف عالما طوافا متشردا عابر سبيل هائما على وجهه على غير هدى ، يتقاذفه التيار أو الموج فى الفراغ ، لا فيل فيه ولا غيلم يغرس فيه نعل قدمه .

إنه مجموعة من النجوم طوحت فى السماء بدون حتى مركز للجاذبية يحفظ توازنها .

وصحيح أننا فى مجالات أخرى من الحياة قد اعتدنا العيش فى حالة من القلق النسبى . فسلطة « الدولة » وكذلك سلطة « قانون أخلاقى » مطلق قد تحللا إلى قضاء مآرب وجبر مغامم وقضاء حاجات ، والكنيسة المقدسة قد تحللت إلى بيوت اجتماع أو « منتديات للقوم » .

يبد أن ذلك لم يتم بعد ، فى نطاق قاعات الدرس الفلسفية .
عالم فيه فئة منا نحن تسهم فى خلق حقيقة ، عالم يسلم نفسه
لانتهازياتنا وأحكامنا الخاصة ! !

إن الحكم الذاقى لأيرلندا سيكون العصر الألفى بالمقارنة .
ولسنا أكثر أهلية لهذا الدور من الفلبينيين للحكم الذاقى . إن
مثل ذلك العالم لن يكون محترماً فلسفياً . إنه جذع بلا
« حمالة » ، وكلب بلا طوق فى نظر معظم أساتذة الفلسفة !
وإذن فما الذى يربط ويثبت ويشد هذا الكون المفكوك
السائب طبقاً للأساتذة ؟ لا بد من شىء ليقم الكثير المتناهى ،
ويربطه إليه ويوحده وبرسيه على قاعدة تثبيت شىء
لا يتعرض للمصادفة ولا يصيبه حادث ، شىء خالد سرمدى
لا يتغير فى الزمان ولا فى المكان . إن المنقلب أو المتغير فى الخبرة
يجب أن يؤسس على الثباتية أو اللاتغيرية أو اللاتطورية . ووراء
عالمنا فى الواقع وحقيقة ، عالمنا فعلاً ، لا بد وأن هناك
صورة طبق الأصل بالحق الشرعى ، ثابتة وسابقة بكل
ما يمكن أن يحدث هنا ، قائمة هناك من قبل بالامطانية
والاقتدارية ؛ كل قطرة من الدم ، كل مثقال ذرة معينة
ومعدة ومهياة وعليها خاتمها وصنفها وسمتها كالوشم ، بدون
أية فرصة أو احتمال للتغير أو التحول . إن الصور السالبة

التي تكثر من الترداد على مثلنا العليا كالأشباح ، هنا في
 الملاء الأسفل يجب هي نفسها أن تُنفى وتُنكر وتُفنى في
 الحقيقى على الإطلاق . وهذا وحده هو الكفيل يجعل الكون
 راسخا وطيدا . هذا هو القرار المكين والمثوى العميق .
 ونحن نعيش على السطح المتلاطم الأمواج العاصف ، ولكن
 مرساتنا تمسك بقاعدة التثبيت هذه لأنها تنشب متمسكة
 بالقاع الصخرى ، هذا هو « سلام » وردزورث « الأبدى
 الساكن فى صميم الزعزعة السرمدية » .

هذا هو واحد فيفيكاناندا الخفى الذى قرأته على
 مسامعكم : هذا هو الحق بحرف التاج ، الحقيقة التى تطالب
 بالدعوى الأبدية ، الحقيقة التى لا يمكن أن تصيبها الهزيمة .
 هذا هو ما يعتقد أصحاب المبادئ ، وبصفة عامة كل
 الناس الذين أطلق عليهم سمة « لىنى العريكة » فى محاضرتى
 الأولى ، إن لزاما عليهم أن يفرضوه قضية مسلمة .

وهذا هو بالذات وعلى سبيل التحديد ، ما تجد الفئة
 التى أطلقت عليها سمة « صعبى المراس » مدفوعة بأن تسميه
 شذرة من عبادة التجريد الضالة .

إن ذوى العقول الصعبة المراس هم رجال عندهم الألفا
 (أول حرف فى الأبجدية اليونانية) والأوميغا (آخر حرف

في الأبجدية اليونانية) وقائع حقيقية أو عقائرية واقعة : ووراء
الوقائع الظواهرية المجردة ، اعتاد صديقي العتيد تشونسي
رايت الصعب المراس ، تجريبي هارفارد العظيم ، ورفيق
شبابي ، أن يقول : يوجد لا شيء .

وعندما يُصِرُّ صاحب المذهب العقلي على أن وراء
الوقائع يوجد أساس أو عند الوقائع ، واحتمالية الوقائع
(بمعنى الدخول في حيز الإمكان) ، فإن التجريبيين الأصعب
مراساً يهتمونه بأنه يأخذ مجرد اسم وطبيعة الحقيقة الواقعة
ويقرع بها وراء الواقع كوحدة طبق الأصل ليجعلها ممكنة .
وكون مثل هذه الأسس الوهمية المزورة كثيراً ما تثار ،
أمر قبيح الصيت .

ذات مرة في إحدى العمليات الجراحية سمعت أحد
الدارسين المشاهدين يسأل طبيباً عن السبب في أن المريض
كان يتنفس بعمق جداً . فأجابه الطبيب : « لأن الأثر منه
تنفسى » فقال السائل : « آه ! » كما لو كانت هذه الإجابة
شرحاً جيداً . ولكن ذلك شبيه بقول إن سيانيد الهوتاسيوم
يقتل لأنه « سم » ، أو بقول إن الجو بارد جداً الليلة لأننا في
« الشتاء » ، أو بقول إن أنا خسر أصحاب لأننا من « ذوى

إن هذه ليست سوى أسماء للحقائق ، مأخوذة من الوقائع ، ثم تعامل بعد ذلك كسابقة ومفسرة : وفكرة العقول اللينة العريكة عن الحقيقة المطلقة ، هى ، طبقاً للعقول الصعبة المراس بتطرف ، منسوجة على نفس هذا المنوال بالضبط .

إنها ليست سوى الاسم المختزل الذى نخله على مجموع الظواهر فى تسلسله وانتشاره برمته ، معاملين إياه كما لو كان وحدة مختلفة ، تجمع بين كلتا صفتى الواحدة والسابقة على السواء .

أرأيتم كيف يختلف الناس فى أخذهم الأمور وإلى أى حد ؟

إن العالم الذى نعيش فيه يوجد منتشراً ومتغلغلاً وموزعاً فى شكل حشد عديد لا حصر له من « الكل واحديات » ملتحمة وملتصقة ومرتبطة بكل أنواع الطرق والدرجات . وأصحاب العقول الصعبة المراس راغبون تماماً فى الاحتفاظ بها على ذلك التقدير . إن فى وسعهم احتمال ذلك النوع من العالم ، حيث إن مزاجهم متلائم تماماً ومتكيف تكيفاً حسناً لخطره ولا أميته .

أما حزب العقول اللينة العريكة فليسوا على هذه

الشاكلة ، إذ يتعين عليهم أن يسندوا ويدعموا العالم الذى نجد أنفسنا قد ولدنا فيه بعالم « آخر وأحسن » حيث تشكل الكل واحديات كلا أجمع والكل الأجمع واحد ، يفرض سلفاً ويشبك معاً ويضمن ، منطقياً ، كل « كل واحد » بدون استثناء .

هل يجب علينا نحن معشر البراجاتيين أن نكون ذوى عقول صعبة المراس ، أساسياً ؟ أم هل فى وسعنا أن نعامل الطبيعة المطلقة من العالم كفرض شرعى ؟ إنه فرض شرعى ، بالتأكيد ، لأنه فرض يُرتأى وقابل للحدس ، سواء أخذناه فى شكله المجرد أم فى شكله المحسوس الملموس . وأنا أعنى بأخذه مجرداً وضعه وراء حياتنا المتناهية كما نضع كلمة « شتاء » وراء جو هذه الليلة البارد . « فالشتاء » ليس سوى الاسم الدال على عدد معين من الأيام نجدها عموماً تتميز بخصيصة الجو البارد ، ولكنها لا تضمن أى شىء على طول هذا الخط ، لأن مقياس الحرارة والبرودة الذى تستعمله قد يخلق غداً مرتفعاً إلى رقم ٧٠ درجة .

ومع ذلك فالكلمة نافعة لكى نخوض بها مندفعين فى تيار خبرتنا . فهى تقطع احتمالات معينة وتنشئ احتمالات أخرى . فى وسعك أن تخزن قبعاك القش وتعد حاجيات

الفصل البارد . وهى كلمة موجزة لأشياء ، يُسعى فى طلبها . إنها تسمى جزءاً من عادات الطبيعة وتجعلك مستعداً ومتأهباً لاستمرارها واتصالها . إنها أداة محددة مجردة من الخبرة ، حقيقة واقعة تصورية ذهنية يتعين عليك أن تدخلها فى حسابك ، وتردك كلياً إلى الحقائق الواقعة الملموسة المحسوسة .

إن البراهماتى هو آخر شخص ينكر حقيقة مثل هذه التجريدات . إنها أكبر رصيد مذخور من الخبرة الماضية ، أما بأخذ الطبعة المطلقة من العالم أخذاً ملموساً محسوساً ، فذلك يعنى فرضاً مختلفاً .

إن أصحاب المذهب العقلى يأخذونها تجريداً ثم يضعونها موضع التضاد والمعارضة من طبعات العالم المتناهية الفانية . إنهم يخلعون عليها طبيعة خاصة معينة . إنها كاملة تامة . كل شيء معروف هناك ، إنما هو معروف ومعلوم مع كل شيء آخر ، أما هنا حيث يسود الجهل فالأمر على النقيض . فإذا كان هناك نقص أو رغبة أو تمنٍّ فإنه مزود أيضاً بما يكمل النقص ويشبع الرغبة ويلبى التمنى . أما هنا فالأمر كله سبيل ، فى حين أن ذلك هناك أزلى أبدي لا أول له ولا آخر . إن الإمكانيات والاحتمالات تحصل فى عالمنا ،

أما في العالم المطلق حيث كل ما هو غير ممكن وغير محتمل وغير قائم ، هو من الأزل مستحيل ، وكل ما هو لائق وقائم ، ضروري ، فإن فئة الإمكانية والاحتمالية لا تطبق لها .

والجرائم والفظائع في هذا العالم أمر يؤسف له . أما في ذلك العالم الحاشد المتمم المكمل ، فالأسف أو الحسرة أو الالتئاع لا تحصل لأن « وجود الشر في النظام الدنيوى هو بالذات شرط الكمال في النظام السرمدى » .

ومرة أخرى أقول ، إن كلا الغرضين شرعى في نظر البراجماتى ، لأن لكل منهما فوائده واستخداماته .

ذلك أن فكرة العالم المطلق ، إذا أخذت تجريدا أو أخذت على غرار كلمة شتاء ، كمذكرة للخبرة الماضية توجهنا نحو المستقبل ، . . . فكرة لا غنى عنها ، وإذا أخذت بشكل ملموس محسوس فهي أيضاً لا غنى عنها على الأقل لبعض العقول ، لأنها تُبْرِم أمرهم دينياً ، لكونها كثيراً ما تكون نبراس التغيير في حياتهم ، وبتغيير حياتهم فإنها تغير أى شىء في النظام الخارجى يعتمد عليهم .

ومن ثم فإننا لا نستطيع منهجياً أن ننضم إلى العقول الصعبة المراس في نبذهم لكل فكرة عالم يتجاوز حدود خبرتنا المتناهية الفانية .

ومن ضروب سوء فهم البراجماتية مطابقتها مع الفلسفة
الوضعية التي هي قرينة العقول الصعبة المراس ، وافترض
أنها تزدري كل فكرة عقلية ، على اعتبار أنها ثرثرة وبقبة
وهزيمة وإيماءات بحيث إنها تُؤثِّرُ الفوضى الفكرية لذاتها
وتفضل عالماً ذئبياً بلا قيود ولا سدود ، عالماً متوحشاً
لا سيّد له يحكمه ، ولا يخضع لنتاج أى دروس فلسفية في
قاعات الدرس أيا ما كانت .

لقد أسرفت في القول - في هذه المحاضرات - ضد
أشكال المذهب العقلي المفرطة في لين العريكة والرقّة ،
بحيث إنني لا ألوم من يسئ فهمي في هذا الصدد ، ولكني
أعترف بأن المقدار الذي وجدته في هذا الجمهور من
المستمعين بالذات من سوء الفهم ، يدهشني ، لأنني في
نفس الوقت دافعت عن فروض المذهب العقلي ما دامت
تعيد توجيهكم إلى الخبرة على نحو مثمر .

فثلاً وصلتنى صباح اليوم بطاقة وعليها السؤال التالى :

« هل البراجماتى بالضرورة مادية ولا أدري كامل ؟ »

ثمّة صديق من أقدم أصحابي ممن كان ينبغى له أن يكون
أحسن وأكثر فهماً لي ، بعث إلى برسالة يتهم فيها البراجماتية
التي أقدمها وأمتدحها بأنها تغلق كل المنافذ الميتافيزيقية

الواسعة الرحبية ، ويديننا بقبح أننا نسف إلى حضيض المذهب الطبيعي في الدرك الأسفل من الأرضية .

واسمحو لي أن أتلو على مسامعكم بعض فقرات منه : يقول صديقي : « ينحيل إلى » أن الاعتراض البراجماتي على المذهب البراجماتي يكمن في حقيقة أنه قد ينمق ضيق العقول الضيقة . إن دعوتك إلى نبذ لغو الكلام وفدومه وقضيضه وضعيفه ، دعوة ملهمة طبعاً .

ولكن على الرغم من أنه مفيد ونافع ومنبه للمرء أن يقال له إن لزماً عليه أن يكون مسئولاً عن المسائل المباشرة وما تحمله كلماته وأفكاره من وقع ، إلا أنني أزورّ أزوراراً عن أن أحرم من لذة وفائدة أن آوى أيضاً إلى المسائل والاهتمامات والقضايا البعيدة غير المباشرة . وإن البراجماتية لتجنيح إلى رفض منح هذا الامتياز .

وموجز القول أنه ينحيل إلى أن القيود والحدود ، أو بالأحرى الأخطار التي يفرضها الاتجاه البراجماتي ، شبيهة بتلك التي تحيق باتباع العلوم الطبيعية الغافلين . إن الكيمياء والطبيعة علمان براجماتيان على نحو بارز وكثير من المتحمسين لهما ، مكتفين اختيلاً وفخراً بالمادة التي تزودهم بها أوزانهم ومقاييسهم ، يشعرون بشفقة وازدراء لا أحد

لهما نحو كل طلاب الفلسفة والميتافيزيقيا أبا من كانوا .
وطبعاً كل شيء يمكن التعبير عنه — على نحو ما « ونظرياً »
بالكيميا والطبيعة ، أى كل شيء فيما عدا المبدأ الجبرى للكل ،
وإن هذا فيما يقولون ، لا فائدة براجماتية فى محاولة التعبير
عنه — إذ لا ناقة ولا جمل لهم فيه . أما أنا من جانبي
فأرفض أن أقتنع أننا لا نستطيع النظر فيما وراء تعددية
الطبيعى البراجماتية الظاهرة إلى وحدة منطقية لا يحفلون بها
ولا يعيرونها أى اهتمام »

كيف يكون مثل هذا المفهوم للبراجماتية التى أدافع عنها
ممكننا بعد محاضرتي الأولى والثانية ؟

لأننى على طول الخط قدمتها صراحة كوسيط بين العقلية
الصعبة المراس والعقلية اللينة العريكة .

إذا كانت فكرة عالم قبل الشيء ، سواء أخذت تجريداً
مثل كلمة « الشتاء » أم بشكل ملموس كفرض لِمُطْلَقٍ ،
من الممكن أن تبرهن على أن لها أية آثار ونتائج أيا ما كانت
بالنسبة لحياتنا ، فهى إذن لها معنى . وإذا تسنى للمعنى
أن يعمل ويؤدى وظيفته فسيكون رُشْي من الحقيقة ينبغي
أن يُتَشَبَّثَ به فى كل إعادات الصيغ الممكنة بالنسبة
للبراجماتية .

إن الفرض الإطلاقي بأن الكمال خالد ، وأرومى ،
وحقيقى فى الدرجة القصوى ، فرض له معنى محدد تماماً ،
وهو فرض يعمل ويؤدى وظيفته دينيا .

أما فمحصى كيف يعمل وكيف يؤدى وظيفته ، فذلك
سيكون موضوع محاضرتى التالية والأخيرة .

المحاضرة الثامنة

البراجماتية والدين

فى ختام محاضرتى الأخيرة ذكرتكم بمحاضرتى الأولى التى قابلت فيها بين العقلية الصعبة المراس والعقلية الليّنة العريكة ، وقدمت البراجماتية كوسيط بينهما . إن العقلية الصعبة المراس ، بكل تأكيد ، ترفض فرض العقلية الليّنة العريكة القاضى بوجود طبعة سرمدية للكون بلغت حد الكمال مصاحبة فى الوجود خبرتنا المتناهية الفانية .

وليس فى وسعنا ، على أسس براجماتية ، أن نرفض أى فرض إذا صدرت عنه نتائج نافعة للحياة .

إن المفاهيم الكونية الشاملة ، كأشياء تدخل فى الاعتبار والحساب ، قد تكون بنفس الدرجة من الحقيقة بالنسبة للبراجماتية كالأحاسيس المعينة الجزئية سواء بسواء ، وهى حقاً لا مغزى لها ولا حقيقة إذا كانت عديمة الجدوى . ولكنها إذا كان لها أى نفع أو استخدام فهى على هذا الأساس فيها هذا القدر من المعنى أو المغزى . والمعنى يكون صحيحاً إذا توازن النفع توازناً متوافقاً مع منافع الحياة الأخرى .

وعلى هذا فإن فائدة المطلق قام عليها الدليل بوساطة شوط التاريخ الديني للناس قاطبة .

وإذن فالأسلحة الخالدة من تحت .

تذكروا استخدام فيفيكاناندا [للآتمان (Atman)] — استخداما ليس علمياً حقاً ، لأننا لانستطيع أن نستخرج منه استدلالات قياسية معينة . إنه انفعالي وروحاني تماماً .

ومن الأوفق دائماً مناقشة الأمور بمعونة الأمثلة المحسوسة :
لذلك اسمحوا لي أن أتلو على مسامعكم ما تيسر من أشعار
والت هويتان الموسومة بعنوان : إليك . وإليك طبعاً تعني
القارئ أو السامع للقصيدة رجلاً كان أم امرأة :

أيا من كنت ، فإنني أضع يدي عليك الآن لتكون
قصيدي

إني لأهمس بشفتي قريباً من أذنك
ولقد أحبيت رجالاً كثيرين ونساء كثيرات وخلقاً
كثيراً

ولكني أوثرك عليهم جميعاً
سأترك الجميع وأحضر وأنشد التراتيل لك
لم يفهمك أحد ، ولكني أفهمك
لم ينصفك أحد ، ولكنك لم تنصف نفسك

الكل عابك وشانك ، وأنا فقط الذى لا أجد
فيك شيئا

، فى وسعى أن أتغنى بأجسادك ورفعتك وجلالك
إنك لم تعرف ماهيتك

لقد هجمت على نفسك طوال حياتك
وما فعلته يعود فى سخریات

ولكنك أنت لست السخریات

فتحتها وفيها أراك تربع وتكمن

وإني لأتابعك وأقتنى أثرك حيث لم يتابعك ويقتف
أثرك أحد

الصمت ، النضد ، الذلاقة ، الليل ، العمل الرتيب ،
إذا كانت تحجبك عن الآخرين أو عن نفسك ، فإنها
لا تحجبك عنى

الوجه الخلق ، العين المتأرجحة ، لون البشرة الملوث ،
إذا كانت هذه تخيَّب الآخرين ، فإنها لا تخيَّبني

الكساء الوقح ، المسلك المشوه ، السكر ، الجشع ،
الموت الفج قبل الأوان ،

كل هذه أزيحها جانباً وأجعل بينى وبينها سداً

لا توجد هبة أو إنعام أو عطية في رجل أو امرأة
ولست فيك

ليس ثمة فضيلة أو جمال في رجل أو امرأة إلا وهى مثل
الخير والتقوى فيك

ليس ثمة جلد وإقدام وصبر في الآخرين إلا وهو
مثل الخير والتقوى فيك

ليس ثمة لذة ومراءى في انتظار الآخرين ، إلا ولك
منهما نصيب مماثل في انتظارك

أيّا من تكون ! طالب بنصيبك وحقق مهما كانت
المجازف والمخاطر

إن شوامخ الشرق والغرب مُدَجَّنة ذلول إذا قورنت بك

هذه المراعى الفسيحة الهائلة — هذه الأنهار المطولة

أنت هائل ومطول مثلها سواء بسواء

أنت هو أو هى السيد أو السيدة عليها

سيد أو سيدة بحقك الخول لك من لدنك — على الطبيعة

والعناصر والألم والشهوة والفناء :

إن القيود تسقط من كعبيك — وإنك لتجد كفاية

لا تزول ولا تقصر

كبير أو صغير ، ذكر أو أنثى ، فظ ، غليظ ،
دنى ، منبوذ من الباقين . . .

أيا ما كنت إنما يذبح نفسه عن طريق الميلاد والحياة
والموت والحد ، الوسائل كلها مزودة ومهيأة . . . لاشيء
يشح نقصاً أو قلة .

عن طريق الغضب والفقد والضياح والطموح والجهل
والضجر والملل . . .

كيفما تكون . . . يختار طريقه “

حقاً قصيدة جميلة ومثيرة ، على أية حال ، ولكن
هناك طريقين لتناولها ، وكلاهما مفيد .

أحدهما الطريقة الأحادية ، الطريقة الصوفية ذات
الانفعال الكونى الصرف .

إن الأبحاد والجلال والرفعة ، كلها لك على الإطلاق ،
حتى فى وسط تشويهاتك وتخريباتك ونهشك .

ومهما يحدث لك ، ومهما تكن ، أويده أنك تكون ،
فأنت آمن داخليا .

انظر إلى الورا ، استلق إلى الورا على مبدأ كينونتك
الصحيح ! هذه هى الطريقة الشهيرة المعروفة بالسكونية

أو الاستجراذية(*) ، باللااكثرائية والفتورية وأعداؤها
يشبهونها بأفيون روى . ومع ذلك فالبراجماتية يتعين عليها
أن تحترم هذه الطريقة لأن لها نصلاً تاريخياً هائلاً يسوغها .
بيد أن البراجماتية ترى طريقة أخرى يتعين احترامها
أيضاً ، وهى الطريقة التعددية لتفسير القصيدة وتأويلها .

إن « الأنت » التى تجدت كل هذا التمجيد والتى
ترنم النشيد بتسبيحها ، قد تعنى ما فيك من إمكانيات أحسن
وأقوم سبيلاً إذا فسرت من حيث الظاهرية أو النتائج
الفيدية والآثار العتقمية ولو لفشلك وإخفاقك وزلاتك ،
على نفسك وعلى الآخرين .

وقد تعنى ولاءك لإمكانيات الآخرين الذين تعجب بهم
وتحبههم لدرجة أنك راغب فى تقبل حياتك الفقيرة الحقيرة ؛
لأن ذلك هو مجد وعظمة أولئك الآخرين من الشركاء
والرفقاء . إن فى وسعك على الأقل أن تقدر وتذوق عالماً
كلياً بلغ هذا الحد من الشجاعة وتهتف له استحمداً وتقدم له
الجمهور اللازم . انس الدنىء فى نفسك ، ثم فكر فقط فى
السامى . طابق حياتك مع هذا ، ثم بعد ذلك عن طريق

(*) مذهب دينى محصله تجريد النفس من المادة وتوجيهها إلى الله .

الغضب والفقد والضياع والجهل والضجر والملل ، أياما تجعل نفسك ، من ثم ، أياما تكون أنت من ثم ، في أبعد أغوارك ، تختار طريقها .

وبأى الطريقتين تتناول القصيدة فإنها تشجع الوفاء والإخلاص والأمانة لأنفسنا .

وكلتا الطريقتين ترضيان ، وكلتاهما تقديسان الجريان الإنساني في كروره وسيلانه .

وكلتاهما ترسمان لوحة الأنت فوق خلفية ذهبية .

ولكن خلفية الطريقة الأولى هي الواحد الساكن القار في حين أنها في الطريقة الثانية تعني الممكنات بصيغة الجمع ، الممكنات الأصلية الحقيقية ، وفيها كل قلقية واضطرابية ذلك المفهوم .

وكلتا الطريقتين في قراءة القصيدة فهما من النبل الكفاية ، ولكن ، بكل وضوح وجلاء ، فإن الطريقة التعددية تتفق مع المزاج البراجماتي أحسن اتفاق وتلائمه خير ملائمة ، لأنها توحى مباشرة بعدد أكبر لانهاية له من تفاصيل الخبرة المقبلة ، اعقلنا .

وهي تمرس مناشط محددة فينا على العمل بإظهار كيفيته وتجعلها تشرع في العمل .

وعلى الرغم من أن هذه الطريقة الثانية تبدو عادية ومألوفة وبنت الأرض إذا قورنت بالطريقة الأولى ، إلا أنه ليس في وسع أحد أن يهتمها بالعقلية الصعبة المراس في أى معنى وحشى من معانى اللفظ .

ولكن ، إذا ارتأيتم كبراجماتيين أن تقيموا الطريقة الثانية في وجه الطريقة الأولى على سبيل التضاد ، فأكبر الظن أنه سيساء فهمكم . إنكم سوف تهمون بجحد المفاهيم الأسمى وبأنكم حلفاء للعقلية الصعبة المراس في أسوأ معانيها . لعلكم تذكرون الرسالة التي بعث بها إلى أحد أعضاء هذا الجمهور من المستمعين والتي تلوت على أسماعكم بعض فقراتها في لقائنا الأخير . اسمحوا لي أن أتلو عليكم فقرة إضافية الآن . إنها تبين شيئاً من الغموض والبلبلية في إدراك الأبدال القائمة أمامنا وهي ظاهرة أعتقد أنها واسعة الانتشار .

يقول صديقي ومراسلي : « إننى أومن بالتعددية . وأعتقد أننا في سعينا في طلب الحقيقة نقفز من طوف عائم من الثلج إلى آخر على بحر لا نهاية له ، وأننا بكل تصرف من تصرفاتنا نجعل حقائق جديدة ممكنة ، وحقائق قديمة مستحيلة . وإلى لأعتقد أن كل إنسان مسئول عن جعل الكون أحسن وأقوم سبيلا ؛ وأنه إذا لم يفعل ذلك ويتخلى عن هذه المسؤولية فإن

هذا التحسين لا يتم بقدر هذا التخلي . ومع ذلك فإنني في نفس الوقت راغب في تحمل أن يمرض أطفالي مرضاً لا يبرأون منه ويقاسون تباريح الآلام (حيث إنهم ليسوا كذلك) وأن أكون أنا نفسي غيباً أحق ، ولكن عندى المخ الكافى لأرى غباوتى وحمقى ، بشرط واحد فقط ، ألا وهو أننى أستطيع أن أتصور وأدرك ، عن طريق الإنشاء فى الخيال ، وبالتدليل المنطقى ، لوحدة عقلية لكل الأشياء ، تصرفاتى وأفكارى وآلامى كأنما تتممها وتكملها كل ظواهر العالم الأخرى — وعلى اعتبار أنها تؤلف — عندما تتم وتكمل هكذا — نظاماً أستصوبه وأتبناه وأتخذة على أنه نظامى أنا ، ومن جانبى فإننى أرفض أن أقنع أننا لانستطيع النظر وراء التعددية الظاهرة للطبيعى والبراجماتى إلى وحدة منطقية لا ناقة لهما فيها ولا جمل . »

مثل هذا التعبير الجميل الرقيق عن الإيمان الشخصى يبعث فى قلب السامع الدفء ولكن إلى أى حد يجلو فكره الفلاسفى .

هل الكاتب يؤيد ، بلا تناقض ، التفسير الأحدى أو التعددى لقصيدة العالم ؟

إن خطاياهم يكفّر عنها وآلامه ومشكلاته تلقى الاسترحام

عندما تتم وتكمل هكذا ، كما يقول ، أى تتم وتكمل بكل صنوف العلاج والدواء والشفاء التى تمده بها الظواهر الأخرى .

ومن الجلى هنا أن الكاتب يولى وجهه قدما شطر جزئيات الخبرة التى يفسرها بطريقة تعددية — ارتقائية . ولكنه يعتقد أنه يولى وجهه شطر الخلف لا الأمام فهو يتحدث عما يسميه الوحدة العقلية للأشياء ، فى حين أنه طوال الوقت يعنى حقاً توحيدها التجريبي الاختبارى العملى الممكن . وهو يفترض فى نفس الوقت ، أن البراجماتى لكونه ينتقد الواحد المجرد للمذهب العقلى ، مقطوع من عزاء وسلوان الاعتقاد بالإمكانات الخلاصية للكثير المحسوس . وموجز القول فإنه يخفق فى التمييز بين تناول كمال العالم كبداً ضرورى ، وبين تناوله فقط كنهاية مطاف ممكن *Texminus ad quem* .

وإنى لأعتبر الكاتب براجماتياً أصيلاً ولكنه براجماتى دون أن يدرك أنه براجماتى . وهو يبدو لى كواحد من تلك الفئة العديدة من الهواة الفلاسفة الذين تحدث عنهم فى محاضرتى الأولى ، التواقين إلى أن تمضى كل الأشياء الطيبة فى طريقها دون أن يعنوا عناية كافية بكيفية اتفاقها أو اختلافها .

إن « الوحدة العقلية لكل الأشياء » قاعدة في غاية الإلهام
 لدرجة أنه يلوح بها تهديداً ووعيداً ، من فوره وبعجلة
 وبتهم التعددية ، تجريداً ، بأنها على طرفي نقيض معها (لأن
 مجرد الاسمين عريانين ينعارضان فعلاً) على الرغم من أنه ،
 يعنى بها ، وضعاً وتخصيصاً ، العالم المتوحد المرتقى برامجاتها ،
 بالضبط .

ومعظمنا يظل في هذه البلبلة الذاتية ، ولعل من الخير
 أن نظل كذلك ، ولكن لعل من الخير أيضاً وابتغاء وضوح
 التفكير وإصلاحه أن يمضى بعضنا إلى أبعد من هذا . ولذلك
 سأحاول الآن أركز في شيء من التمييز والتبيين على هذه
 النقطة الدينية بالذات .

وإذن فهل تُدَنّاوُلُ « أنت الآن تُستَم » هذه ، هذا العالم
 الحقيقي على الإطلاق ، هذه الوحدة التي تغل الإلهام الأخلاقي
 ولها القيمة الأخلاقية . . . هل تُدَنّاوُلُ أحدياً أم تعددياً ؟
 هل هي قبل الشيء أم في الأشياء ؟

هل هي مبدأ أم غاية ، مطلق أم نهائي ، أول أم آخر ؟
 هل تجعلك تنظر إلى الأمام أو تميل إلى الوراء . ولأنه
 لأمر فيه غناء يقينا ألا ندلف الشيثين معاً لأنهما إذا مُيزَا
 فإنهما ، قطعاً ، يحتملان معاني مختلفة متعددة للحياة .

وأرجو أن تلاحظوا أن المعضلة برمتها تدور برامجاتيا حول فكرة ممكنات العالم . ذلك أن المذهب العقلي ، فكريا ، يتوسل بمبدئه المطلق للوحدة كأساس لإمكان الحقائق أو الوقائع المتعددة . وعاطفياً تراه كوعاء يحتوى ، ومُحدّد يُحدّد الممكنات ، بمثابة ضمان يضمن أن الفحوى أو قصارى الأمر ستكون طيبة . فإذا أخذ بهذه الطريقة فإن المطلق يجعل كل الأشياء الطيبة مؤكدة ، وكل الأشياء السيئة مستحيلة . (أى فى الأزل) ويجوز أن يقال إنها تحول أو تبدل فئة الممكن برمتها إلى فئات أكثر ضمانا وأمنا .

وإن المرء ليرى عند هذه النقطة أن الفرق الدينى العظيم يكمن بين الناس الذين يصرون على أن العالم يجب أن ينال الخلاص ، وسوف ينال الخلاص ، وأولئك الذين يقنعون بالاعتقاد بأن العالم ربما ينال الخلاص أو من المحتمل أن ينال الخلاص .

ومن ثم فإن كل الصدام بين دين المذهب العقلى ودين المذهب التجريبي هو مخالفة حول مشروعية الإمكان . وبناء على ذلك فمن اللازم أن نبدأ بالتركيز على تلك الكلمة . ما الذى يحتمل أن تعنيه كلمة « ممكن » بالتحديد ؟

عند الذين لا يتفكرون فإنها تعنى نوعا من المنزلة الثالثة

من الوجود ، أقل حقيقة من الوجود ، وأكثر حقيقة من
العدم ، مملكة شَقَقٍ أو منطقة سَحَرٍ أو غبشة الليل ،
مرتبة أو مقام هجين أو خلاص ، نوع من الحبس أو السجن
لا بد وأن تَرِدَهُ دُخُولاً وخروجاً ، كل الوقائع والحقائق
حيناً بعد حين .

على أن مثل هذا المفهوم ، طبعاً يبلغ درجة من الغموض
ويمتاز بصفة ما لا وصف له بحيث إنه لا يقنعنا ولا يرضينا .
وهنا ، كما هو الشأن في كل وضع آخر ، فإن الطريقة
الوحيدة لاستخراج معنى لفظ واستخلاصه هو استخدام
الطريقة البراجماتية عليه .

عندما تقول إن شيئاً ما ممكن ، فما هو الفرق الذى
يحدث ؟

إنه على الأقل يحدث هذا الفرق : وهو أن أى امرئ
يسميه مستحيلاً ، فإنك تستطيع أن تعارضه ، وإذا أسماه
أى امرئ فعائلاً أو واقعياً أو حقيقياً فإنك تستطيع أن
تعارضه ، وإذا أسماه أى امرئ واجب الوجود ضربة لازب
(مقابل الممكن) فإن فى وسعك أن تعارضه أيضاً . بيد أن
هذه الحقوق والمميزات المخولة لك من المعارضة ليست
بذات بال ولا تساوى كثيراً .

عندما تقول إن شيئاً ما ممكناً . أفلا يحدث ذلك فرقاً
أبعد وأعظم وعلاوة على ذلك بالقياس إلى الحقيقة الفعلية
الواقعة ؟

إنه على الأقل يحدث هذا الفرق السلبي ، وهو أنه إذا
كانت العبارة صحيحة فيترتب على ذلك أنه لا يوجد شيء
موجود أو لا شيء قادر على منع الشيء الممكن .

ومن ثم فإن غياب الأسس الحقيقية للتدخل ، يمكن
أن يقال إنه يجعل الأشياء غير مستحيلة ، وبناء على ذلك ممكنة
في المعنى العارى أو المجرد .

ولكن معظم ضروب الممكن ليست عارية أو مجردة ،
وإنما هى لها أساس وضعى ملموس ، أو لها أساس وطيد
كما نقول .

ماذا يعنى ذلك براجماتياً ؟

إنه يعنى ، ليس فقط أنه لا توجد ظروف مانعة أو حائلة
[حاضرة ولكن أيضاً ، أن بعض الظروف المواتية لإنتاج
الشيء الممكن موجودة هنا فعلاً .

ومن ثم فإن الدجاجة الممكنة وضعاً تعنى :

١ - أن فكرة الدجاجة لا تحتوى أى تناقض ذاتى

جوهري .

٢ - أنه لا يوجد صيدة أو ظربان ، أو سرايب ،
أو أعداء آخرون قريبون .

٣ - أن بيضة حقيقية على الأقل ، توجد .

دجاجة ممكنة تعنى بيضة فعلية (الوجود بالفعل) +
دجاجة راقدة فعلية أو مَحْضَنَة (أداة الحضن الاصطناعي)
إلى آخر ما هنالك . . .

وعندما تتم الظروف كلياً وتستوفى الشروط تماماً فإن
الدجاجة تتوقف عن أن تكون إمكانية وتتحول إلى حقيقة
واقعة فعلية .

فلنطبق هذه الفكرة على خلاص العالم .

ما الذى يعنى براجماتيا القول بأن هذا ممكن ؟

إنه يعنى أن بعض شروط وظروف تخليص العالم وإنقاذه
موجودة فعلاً .

وكلما زاد عدد الموجود منها ، قلت الظروف المانعة
التي تستطيع أن تجدها وزاد رسوخ الأساس الذى يقوم عليه
إمكان الخلاص ، وزاد احتمال أن تصبح حقيقة الخلاص
واقعة . يكفيننا هذا القدر كنظرة أولية على مسألة الإمكان
أو الممكن .

إنه لما يتعارض مع روح الحياة ذاتها أن نقول إن عقوانا

ينبغي أن تكون غير مكترثة ومحايدة في مسائل مثل مسألة خلاص العالم .

إن أى شخص يتظاهر بأنه محايد إنما يدمغ نفسه هنا بالحمق والتمويه الكاذب والتدليس .

كلنا نوافقون فعلاً وحقاً إلى خفض قلق الكون إلى الحد الأدنى . ونحن نستشعر التعاسة وينبغي لنا أن نستشعرها ، عندما نعتبر الكون كشيء معرض لكل عدو ومباح لكل تيار مدمر للحياة .

ومع ذلك فهناك فريق من الناس التعساء يعتقدون أن خلاص العالم أمر مستحيل .

ومذهبهم هو المذهب المعروف بالتشاؤمية .

والتفاؤلية بدورها هى المبدأ الذى يعتقد أن خلاص العالم أمر لا مفرّ منه .

وفى وسط هذين الطرفين يقوم ما يجوز تسميته بمبدأ الارتقائية (وهو مذهب أن العالم يرتقى ويحسن بمساعدة الإنسان) وإن كان هذا المذهب لم يعتبر مذهباً — إلى الآن — بقدر ما اعتبر اتجاهها سلوكياً فى الشؤون الإنسانية .

ولقد كانت التفاؤلية دائماً المذهب المسلط الحاكم فى

الفلسفة الأوروبية . والتشاؤمية لم تدخل إلا حديثاً على يد شوبنهاور وعدد المدافعين عنها المنتظمين ما زالوا قلّة حتى الآن .

ومبدأ الارتقائية يُعامل الخلاص ، لا على أنه واجب الوجود ولا على أنه مستحيل . وإنما يعامله كما كان يصبح احتمالاً أكثر فأكثر كلما أصبحت الظروف الفعلية للخلاص أكثر عدد وأعز نفراً .

ومن الواضح أن البراهاتية لابد وأن تتجنح نحو الارتقائية . إن بعض شروط خلاص العالم موجودة بالفعل والبراهاتية لا تستطيع أن تغمض عينيها عن هذه الحقيقة . وإذا قدر للشروط الباقية أن تأتي ، فإن الخلاص يصبح حقيقة واقعة تم إنجازها .

وبطبيعة الحال فإن الألفاظ التي أستخدمها هنا ، ألفاظ إيجازية إلى أقصى درجة .

وفي وسعكم أن تفسروا كلمة « الخلاص » على أي نحو تترأونه ، وأن تجعلوا منها ظاهرة متغلغلة ومنتشرة وتوزيعية أو ظاهرة بلغت سن اليأس وأوفت على التمام . كما تشاءون .

خذوا مثلاً أي واحد منا في هذه القاعة ، بالمثل العليا

التي يعتز بها ويرغب في العيش من أجلها والعدل بها .
 إن كل مثل أعلى يتحقق من هذه المثل هو لحظة من لحظات
 خلاص العالم . ولكن هذه المثل العليا المفردة الخاصة ليست
 إمكانات عارية مجردة . إنها ذات جذور ورواس ، إنها
 إمكانات حيّة لأننا أبطالها ونصراؤها الأحياء ، ولأننا
 كفلاؤها العاملون في قيد الحياة . وإذا قدر للشروط المكتملة
 الإضافية أن تأتي وتضيف نفسها ، فإن مثلنا العليا ستصبح
 أشياء حتمية فعلية واقعية . والآن ما هي إذن الظروف
 والشروط أو الشرائط المكتملة المتممة ؟

إنها أولا خليط من الأشياء يمتزج بعضه ببعض بحيث إنه
 في إبتأنه ، يعطينا فرصة ، فرجة يمكننا من أن نقدر
 لرجلنا قبل الخطو موضعها ، ثم نقفز أخيراً إلى
 أرائنا وتصرفنا .

هل يَخْلُق تصرفنا عندئذ خلاص العالم بقدر يفسح
 لنفسه مكانا وبقدر يقفز ويثب ويطفر من الفرحة ؟ هل
 يخلق ، ليس خلاص العالم برمته طبعاً ، ولكن فقط ذلك
 القدر منه الذي يغطي بنسبته السعة أو المسافة أو الحجم
 الذي يبسط نفسه عليه ؟

إنني هنا أمسك بالثور من قرنيه وعلى الرغم من عصبية

العقلين والأحدين برمتها ، أيا ما كانت صفتهم وبأى سيم يتسمون . فإننى أتساءل ولم لا ؟ إن تصرفاتنا ، ونقاط تحولنا حيث نبدو لأنفسنا أننا نصنع أنفسنا وننمو ، هى أجزاء العالم التى نحن أقرب ما نكون إليها ، الأجزاء التى معرفتنا بها هى الأكمل والأوثق طرا .

لم لا نأخذها بظاهر قيمتها ؟

لم لا يجوز أن تكون نقاط التحول الفعلية والمنابت الواقعية للعالم — بالشكل الذى تبدو عليه ، لم لا تكون « ورشة » الوجود حيث نمسك بالحقيقة لإبّان صنعها بحيث إن العالم ربما لا ينمو ويتطور بأية طريقة أخرى سوى هذه ؟ سيقولون : لا عقلى ! محال ! كيف يتسنى لوجود جديد أن يحضر فى مواضع محلية ورقع تضيف نفسها أو تظل بعيدة نائية ، كيفما اتفق خبط عشواء ومستقلة عن الباقي ؟ لابد وأن يكون هناك سبب لتصرفاتنا وأعمالنا ، وأين يمكن أن يلتمس أى سبب كملجأ أخير ، إلا فى الضغط المادى أو القسر المنطقى للطبيعة الكلية للعالم .

لا يمكن أن يكون هناك إلا محرك واحد للنمو أو النمو الظاهر فى أى مكان . وهذا المحرك أو المثير هو العالم التام ذاته . إنه قد ينمو إجماليا ، إذا كان هناك نمو ، ولكن كون الأجزاء المفردة تنمو ذاتيا ، محال ولا عقلى .

ولكن إذا تحدث المرء عن التعقلية وعن أسباب وعلل الأمور ويصر على أنها لا يمكن أن تحضر في مواضع ، فأى ضرب من السبب أو العلة يمكن أن يكون هناك أخيراً في وجوب حضور أى شىء على الإطلاق ؟

تحدث ما شئت عن المنطق ووجوب الوجود (مقابل الممكن) والفئات والمطلق ومحتويات حانوت العدد الفلسفية برمتها ، والسبب الوحيد الحقيقى الذى أستطيع أن أعلل به لماذا يحضر أى شىء هو أنه إنساناً يريد له أنه يكون حاضراً هنا .

إنه مطلوب — مطلوب ، ربما ليُسْفَرَج عن ولو مثقال ذرة من كتلة العالم مهما تكن متناهية فى الصغر . هذا سبب حتى ، والأسباب المادية والضرورات المنطقية إذا قورنت به فهى أمور طيفية شبحية . وموجز القول فإن العالم الوحيد المتعقل على نحو كامل سيكون عالم « طواقى الإخفاء » ، عالم التخاطر حيث تتحقق كل رغبة توا بدون الاضطراب إلى اعتبار أو تسكين وإخماد القوى المحيطة أو التدخلية .

هذا هو عالم المطلق الخاص به . فهو يقول لعالم الظواهر كن فيكونه تماماً وفى نفس اللحظة التى يدعوه فيها إلى أن يكون ، وليس ثمة حاجة إلى شرط آخر مطلوب . وفى عالمنا فإن رغبات الفرد ليست سوى شرط واحد لاغير . فثمة

، مراد آخرون لهم رغبات أخرى ، ويجب استرضائهم أولا
واسمآلهم :

ومن ثم فإن الوجود ينمو تحت كل أنواع المقاومة فى عالم
التعدد والكثير هذا ، ومن مرآضة إلى مرآضة وملاقة عند
نقطة تفض خلافا إلى ملاقة أخرى ، فإنه ينظم تدريجيا
إلى ما يمكن أن يسمى شكلا منطقيا أو عقليا أو مطابقا
للعقل — بطريقة ثانوية فحسب .

ونحن لا نتقرب من تنظيم من نوع « طاقة الإخفاء »
إلا فى مناحٍ قليلة من مناحى الحياة . نريد الماء فنفتح صنبورا .
نريد النقاط صورة فما علينا إلا أن نضغط زرا . نريد
أخباراً فنستخدم المسرة . نريد السفر فنشترى تذكرة . وفى
مثل هذه الحالات وأشباهها قلما نحتاج إلى أن نفعل أكثر
من إبداء الرغبة . أما العالم فنظم تنظيما خاصا لمقتضى العقل
بحيث يتكفل بالباقى .

بيد أن هذا الحديث عن التعقيلية هو جملة معترضة بين
هالين ، واستطرد . فالموضوع الأساسى الذى كنا نناقشه
هو فكرة عالم ينمو وينبثق ليس تاما بكليته ، ولكن قطعة
قطعة ، ودرجة فدرجة ، بوساطة إسهامات أجزائه المتعددة .
خذ الفرض على محمل الجلد كفرض حتى .

افرض أن مؤلف العالم وضع القضية أمامك قبل الخلق قائلا :

« سأصنع عالما غير متأكد من خلاصه ، عالما كماله يكون مشروطا فقط ، والشرط هو أن كل محرك متعدد يؤدي مستواه الخاص به على أحسن نحو . وأنا أمنحك فرصة الاشتراك في مثل هذا العالم ، فسلامته أو أمنه كما ترى لاضمان لهما . إنها مغامرة حقيقية ، ذات خطر حقيقي ، ولكنها قد تخرج ظافرة . إنه مشروع اجتماعي من العمل التعاوني بإخلاص يتعين إنجازه . هل ستنضم إلى الركب ؟ هل تثق بنفسك وبالقوى المحركة الأخرى ، ثقة كافية لمواجهة المخاطرة ؟ » .

والآن اسمحوا لي أن أسأل : هل ينبغي لك ، بكل جدية ، إذا اقترح عليك الاشتراك في مثل هذا العالم ، أن تشعر بأنك مضطر إلى رفضه ، على اعتبار أنه ليس مأمونا بما فيه الكفاية ؟ هل تؤثر أن تقول ، إنك بدلا من أن تكون جزءا ضروريا ملحقا في مقومات كون تعددى ولا عقلى ، أساسا إلى هذا الحد ، تفضل أن تنكسر عائداً إلى هجوع وراحة العدم الذى أوقِظْتَ منه مؤقتا بصوت المحرض ؟

طبعاً إذا كنت صاحب فطرة طبيعية ، فلن تفعل شيئاً

من هذا القبيل . ثمة خفة سليمة العقلية في معظمنا يلائمها مثل هذا الكون تماما . ومن ثم فإننا سنتقبل العرض .

إنه سيكون كونا مشابهاً تماماً للعالم الذى نعيش فيه عملياً . وولائنا لأمتنا القديمة الطبيعة سيحول بيننا وبين أن نقول : كلا . إن العالم المقترح سيدو لنا « مطابقاً للعقل » بطريقة حية إلى أقصى درجة .

لذلك فإننى أقول إن معظمنا سيرحبون بالاقتراح ويضيفون حكمنا وأمرنا إلى حكم وأمر الخالق .

ومع ذلك فربما لا يرحب البعض لأن هنالك فئة من العقول السقيمة المريضة فى كل مجموعة إنسانية ، وأكبر الظن بالنسبة إليهم فإن عالماً لا يتيح إلا فرصة نضالية جهادية من الأمن ، أن يستهويهم .

وثمة لحظات من التثييط والتوهين والفتور تنتابنا جميعاً عندما نسأم أنفسنا ونشعر بالكلال من الكفاح والجهد بلا طائل .

إن حياتنا نفسها تخمد وتَحْرِثُ ، ونجد أنفسنا قابعين فى أصفاد موقف الابن المبذر . إننا عندئذ نسى الظن باحتمالات الأمور وفرصها . إننا نريد كونا حيث نستطيع أن نستسلم ونقنط ونياس ثم نرتدى فى أحضان أيينا ونستهلك ونفنى

في الحياة المطلقة كما تُستهلك وتنفى وتُستوعب وتُميع نقطة الماء في النهر أو البحر .

إن السلامة والراحة والأمن المبتغاة تشوقاً في مثل هذه اللحظات هي ضرب من الطمأنينة الواقية ضد ذعر حوادث ومصادفات خبرة تبلغ كل هذا الحد من التناهي والفناء .
 إن النرفانا(*) تعني الأمان من هذه الدورة الدائمة الموصولة من المغامرات والمخاطر التي يتكون منها عالم الحس .

فالهندوسى والبوذى ، حيث إن ذلك هو موقفهما واتجاههما جوهرى ، كلاهما خائف فيحسب . . . خائف مذعور من مزيد من الخبرة ... خائف من الحياة .

ولكل الناس من ذوى هذا التركيب وهذه السليقة ، تأتى الأحدية الدينية بكلماتها المواسية : « كل شيء مطلوب وضرورى — حتى أنت بروحك وقلبك المريضين . الكل واحد في الله . . . ومع الله وبالله كل شيء حسن . إن الأسلحة الدائمة الخالدة قائمة من تحت ، سواء أكنت تبدو في عالم الظواهر الفانية المتناهية فاشلاً أم ناجحاً » .

وليس ثمة شك في أن الناس عندما يرددون قهراً إلى آخر

(*) النرفانا هي إفاء الأمل والألم والظواهر الخارجية ، Nirvana

قتل الشهوات . (المترجم)

طرفهم من السقم ، فإن الإطلاقية هي الملاذ الوحيد في جعبتهم الذي يضرعون إليه . ذلك أن الأخلاقية التعددية تجعل أسنانهم تصطلك قضضة وهلعاً ، إنها تجمد الدماء في عروقهم .

وإذن فأمامنا بشكل ملموس نوعان من الدين في حالة تضاد حاد ، فإذا استخدمنا اصطلاحينا القديمين للمقارنة ، ففي وسعنا القول بأن المشروع الإطلاقي يستهوى أفئدة العقول اللينة العريكة ، والمشروع التعددي يستهوى أفئدة العقول الصعبة المراس . وكثير من الناس سيرفضون على الإطلاق تسمية المشروع التعددي ، مشروعاً دينياً ، مؤثرين تسميته مشروعاً أخلاقياً ، بحيث يطبقون كلمة ديني على المشروع الأحدي وحده .

إن الدين بمعنى تسليم الذات والإذعان ، والأخلاقية بمعنى الغناء الذاتي ، كثيراً ما أثرت حفيظتهما ضد بعضهما البعض الآخر ، كمنقيضين ضددين منافرين ، في تاريخ الفكر الإنساني بحيث زخر بهذه المعركة بما فيه الكفاية .

إننا نقف هنا أمام السؤال النهائي الحاسم للفلسفة . لقد سبق أن قلت في محاضرتي الرابعة إنني أعتقد أن البديل الأحدي - التعددي هو أعمق قضية وأكثرها تمخضاً عن عواقب خطيرة - يمكن لعقولنا أن تبتدعها وتصوغها .

أفلا ربما يكون الانفصال نهائياً؟ وأن جانباً واحداً منهما فقط هو الصحيح؟

هل المذهب التعددى والمذهب الأحدى نقيضان خالصان كل على حدة؟ وبحيث إنه إذا كان العالم مركباً تركيباً تعددياً حقاً وموجوداً، توزيعياً وتخصيصياً حقاً ومكوناً من حشد من « كل واحدات »، فلا يمكن خلاصه إلا قطعة فقطعة ودرجة فدرجة . وفى الواقع كنتيجة لمساكها وأن ملحمتها التاريخية لن تدور دورة قصيرة تقلل من طولها بوساطة وحدانية لازمة « تلتقم » فى جوفها التعدد من قبْل و« تغلبه » على أمره أبداً الأبدى . إذا كان هذا هكذا فعلىنا أن نختار إحدى الفلسفتين ، فليس فى وسعنا أن نقول : « نعم ، نعم » لكلا البديلين . لا بد وأن يكون هنالك « لا » فى علاقاتنا بالممكن . لزام علينا أن نعرف بخيبة ما أخيرة .

ليس فى وسعنا أن نظل سليماً العقلية وسقيماً العقاية فى تصرف واحد غير قابل للانقسام .

وطبعاً نستطيع ، كبشر ، أن نكون سليماً العقول فى يوم وسقيماً الأرواح فى اليوم التالى ، وكهواة هازلين نخوض فى الفلسفة ، فربما يُسمح لنا أن نسمى أنفسنا الأحدىين التعدديين أو الجبريين الاختياريين ، أو أى شىء آخر قد يدور بخلدنا من هذا النوع الموفق بين الأضداد .

ولكن كفلاسفة نهدف إلى الوضوح والرصانة والخلو من التناقض ، ولكوننا نحس بالحاجة البراجماتية إلى مطابقة الحقيقة بالحقيقة ، فلا مفر أمامنا من مسألة لا سبيل إلى تلافيا وهي التنبؤ الواضح لأحد أمرين : إما النمط المش اللين العريكة من التفكير ، وإما النمط القوى الأصلاب . وبصفة خاصة فإن السؤال التالى قد ألح على إلحاحاً :

أفلا يجوز أن تذهب دعاوى العقلية اللينة العريكة ، تطرفاً إلى مدى بعيد جداً ؟

أليس من المحتمل أن تكون فكرة عالم قد تم خلاصه من قبل برمته ، محلاة بالسكرارين لدرجة لا تستساغ . أليس من الجائز أن تكون التفاولية الدينية فكرة تشبه أنشودة الرعاة بدرجة مبالغ فيها ؟

هل يتعين خلاص الكل ؟ أفلا يُدفع ثمن فى عمل الخلاص ؟ هل الكلمة الأخيرة حلوة ؟

هل كل شىء « نعم ، نعم » فى الكون ؟

أفلا تعنى « الجدية » ذاتها التى نعزوها إلى الحياة أن عدداً كبيراً محتوماً من « كلا » ومن الفقد تشكل جزءاً منها ، وأن هناك تنهضيات خالصة فى مكان ما ، وأن شيئاً خشناً شديداً ومرراً يبقى دائماً فى قاع كأسها ؟

ليس في وسعي أن أتكلم رسمياً كبراجماتي هنا ، وكل ما أستطيع أن أقوله هو أن براجماتي لا تعارض في انحيازى إلى وجهة النظر الأكثر أخلاقية هذه والتنازل عن دعوى المصلحة الكلية .

وإمكان ذلك متضمن في الرغبة البراجماتية لمعاملة التعددية كفرض جدى . وفي النهاية فإن إيماننا وليس منطقنا هو الذى يبت في مثل هذه المسائل . وأنا أنكر حق أى منطق مزعوم في أن يبطل إيماني معترضاً بحق الفيتو . لذلك أجد نفسى راغباً في تناول الكون على أنه حقاً قحومى ومغامر ومحفوف بالخطر دون أن أراجع ، من ثم ، صارخا « لاهو ولا لعب » .

وأنا راغب في أن أعتقد أن موقف الابن المبذر ، الذى يتطرق إلينا لعهدنا به دائماً في صروف الدهر الكثيرة ليس هو الموقف الصحيح والنهائى حيال الحياة برمتها .

وأنا راغب في لزوم وجود خسارات حقيقية وخاسرين حقيقيين مع عدم الاحتفاظ الكلى والصون لكل ما هنالك . وفي وسعى أن أومن بالمثالى على أنه النهائى الأقصى ، لا كمصدر ولا منشأ ، على اعتبار أنه الزبدة ، أو الخلاصة ، لا الكل .

وعندما يفرغ الكأس فإن الطفالة تظل عالقة من بعد

إلى الأبد ، ولكن إمكان ما تفرغه الكأس ، إمكان حلو
بدرجة كافية لتقبله .

وفى الواقع أن عدداً لا حصر له من الخيالات الإنسانية
تعيش فى هذا الضرب من الكون الأخلاقى الحماسى الذى
يشبه الملحمة ، وهذه الخيالات الإنسانية تجد ما فيه الكفاية
فى ضروب النجاح المنتشر والموصول فى أرجاء هذا الكون ،
لإشباع حاجاتها العقلية .

ثمّة قول مأثور من شعر الحكمة ، ترجم بإتقان وجمال
ودقة ، من المختارات الشعرية اليونانية ، يعبر تعبيراً رائعاً
عن هذه الحالة العقلية ، هذا التقبل للخسارة كأمر لا يتطلب
كفارة ، حتى إذا كان العنصر المفقود هو ذات المرء نفسه :
« ثمّة بحار لقي حتفه بعد غرق سفينته

وقد دفن فى مشواه الأخير على هذا الشاطئ

يأمرك بأن تنشر الشراع وتقلع

كم من سفينة ذات أشرعة باسلة نبيلة

أتت عليها الأعاصير ، عندما فقدنا »

إن أولئك المتطهرين الذين أجابوا « بنعم » عن سؤال :

هل تقبل اللعنة فى سبيل مجد الله ؟ . . . كانوا فى هذه

الحالة العقلية الموضوعية الكريمة الجزلة المنعمة بعزة النفس
والعظمة والشهامة .

إن طريقة التخلص من الشر وفقاً لهذا النظام ليست لوقايته وحفظه في الكل كعنصر ضرورى محتم ، ولكن « بقمهه » أو التغلب عليه .

إنه التخلص من الشر لا يكونه إلا بالتغلب عنه تماماً ، ومفهم وفن في خارج السفينة والنأى عنه وتجاوزه ، الأمر الذى يعين على صنع عالم ينسب مظهره واسمه ذاتهما .

وعندئذ فمن الممكن تماماً أن نتقبل بإخلاص نوعاً فعالاً قوياً من الكون شديد الأثر أو الفعل لا ينفي منه عنصر « الجدية » .

وكل من يفعل ذلك ، فيما يبدو لى ، هو براجماتى أصيل . إنه راغب فى أن يعيش على مشروع أو نظام من الإمكانيات غير المضمونة التى يثق بها ، وراغب فى أن يدفع الثمن بنفسه ، بحياته ذاتها إذا اقتضى الأمر ، من أجل تحقيق المثل العليا التى يصوغها .

والآن ما هى بالفعل القوى الأخرى التى يثق ويوقن بأنها تتعاون معه فى كون من مثل هذا النمط ؟

إن هذه القوى ، هى على الأقل إخوانه فى الإنسانية ، فى مرحلة الوجود التى بلغها عالمنا الفعلى . ولكن أليس هنالك أيضاً قوى فوق البشر قدسية ، على غرار القوى التى

آمن بها دائماً الرجال الدينيون من النمط التعددى الذى تناولناه بالشرح والتحليل ؟

ربما يكون لكلماتهم وقع له رنين أحديّ عندما قالوا « لا إله إلا الله » ، بيد أن الشرك الأصيل للجنس البشرى لم يرتفع إلى مقام التوحيدية إلا بشكل ناقص وغامض ، ثم إن التوحيدية نفسها طالما أنها كانت دينية وليست مشروعا للتعليم فى قاعة الدرس للميتافيزيقيين ، نظرت إلى الله دائماً على اعتبار أنه معين واحد فقط ، الأول بين أنداد Primus inter Pares وسط كل القوى المشكلة لقدر العالم العظيم .

وإنى لأخشى أن تكون محاضراتى السابقة ، وقد اقتصرت على النواحي الإنسانية والإنسية ، قد تركت فى نفوس الكثير منكم انطبعا بأن البراجماتية تعنى ، منهجيا ترك عنصر ما فوق البشر وإغفاله .

لقد أظهرت قليلا من الاحترام ، حقا للمطلق ، ثم إنى حتى هذه اللحظة لم أتحدث عن أى فرض فوق بشرى سوى ذاك . ولكننى واثق أنكم تدركون إدراكا كافيا أن المطلق لا يشترك مع الله المتصف بصفة الربوبية إلا فى خصيصة الفوق بشرية .

وعلى الأسس البراجماتية ، إذا كان فرض الله يعمل لإكفاء ورضها فى أوسع معانى الكلمة ، فهو فرض صحيح ،

ومهما تكن الصعوبات المتخلفة منه ، فالخبرة تومئ إلى أن
الفرض يعمل إكفاء ورضا ، ما فى ذلك أدنى ريب ، وأن
المشكلة هى بناؤه وتحديدده وتصميمه وإنجازه بحيث يلتحم
التحاما يتسم بطابع الكفاية والإرضاء ، فى مقومات الحقائق
العاملة الأخرى .

وليس فى وسعى أن أبدأ فى الخوض فى اللاهوت برمته
فى ختام هذه المحاضرة الأخيرة ، ولكننى عندما أقول لكم
إننى كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية ، اعتبير إجمالا
بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله ، فربما تبرئون براجماتيتى من
تهمة كونها نظاما إلحاديا .

إننى أنكر ، بحزم وقوة ، أن خبرتنا البشرية هى أسمى
أشكال الخبرة الموجودة فى الكون . ومن ثم فإننى أومن
وأعتقد أننا نقف فى وضع من نفس العلاقة مع الكون برمته
يشبه نفس الوضع الذى تقف فيه ذوات الخلب والنباب
والسنوريات بالنسبة للحياة البشرية برمتها . إنها تسكن معنا
فى غرفنا ومكتباتنا وهى تسهم فى مشاهد وأحداث لا تفهم
من مغزاها هسيسا ولا إشارة وإنما هى بمثابة ظل التماس
فحسب بالقياس إلى منحنيات تاريخ تمر بداياته ونهاياته
وأشكاله مروراً عابراً بالكلية فيما وراء مدى إدراكها .
وكذلك نحن كظل التماس بالنسبة إلى حياة الأشياء الأوسع .

ولكن ، تماما مثلما توافق كثير من المثل العليا للقطط والكلاب ، مثلنا العليا وتتطابق معها ، وتلك حقيقة يثبتها الكلاب والقطط بالبرهان القاطع في عيشها اليومى ، فلا جناح علينا من أن نعتقد — استناداً إلى البراهين التى تقدمها الخبرة الدينية — أن هناك قوى عليا فوقية موجودة، وأنها تعمل لكى تخلص العالم وتنجيه على منوال مثالى شبيه بمنوالنا .

إنكم ترون أن البراهمية يمكن أن تسمى دينية ، إذا سمحتم بأن الدين من الممكن أن يكون تعددياً أو مجرد مذهب ارتقائى فحسب ، فى نمطه .

ولكن سواء أجتاوزتم أخيراً عن ذلك النمط من الدين أم لا ، مسألة أنتم وحدكم الذين تستطيعون البت فيها . إن البراهمية يتعين عليها أن تؤجل الجواب اليقيني التعسفى ؛ لأننا لاندري للآن ، على سبيل الجزم واليقين أى نوع من الدين سيعمل على أحسن نحو فى المدى الطويل . إن المعتقدات المتطرفة المختلفة العديدة للناس ، ومغامراتهم العقائدية العديدة هى فى الواقع المطلوب لإقرار البيئة ، ولعلكم تقومون بمغامراتكم فى هذا الصدد استقلالاً كل بمفرده .

فإذا كنتم صعب المراس ، أساسياً ، فإن بلج وصبغ وشغب الحقائق الملموسة للطبيعة سيكون كافياً لكم ولن تحتاجوا إلى دين على الإطلاق .

وإذا كنتم ليتى العريكة ، أساسيا ، فإنكم سوف
تخادنون النمط الأكثر أحدية من الدين : حيث إن النمط
التعددى ، باعتماده على الممكنات التى ليست لزوميات لن
يبدو فى نظركم كفيلا بمنحكم القدر الكافى من الطمأنينة
والأمن والسلامة .

ولكن إذا لم تكونوا ، لا صعبى المراس ولا ليتى
العريكة فى معنى متطرف بصفة أساسية ، وإنما مزيج من
الأمرين كما هو الشأن فى معظمنا ، فقد يبدو لكم أن نمط
الدين التعددى الارتقائى الأخلاقى الذى قدمته بين يديكم لا يقل
صلاحية كتوليفة دينية عن أية توليفة أخرى يحتمل
أن تجدوها .

وبين أقصى الطرفين ، بين الطبيعية الخام من جهة ،
والإطلاعية الاستشرافية من جهة أخرى ، فقد تجدون
أن ما أجزى لنفسى بأن أسميه النمط البراجاتى أو الارتقائى من
الألوهية هو بالضبط ما تطلبون .

مقدمة المؤلف

لمعنى الحقيقة

إن الجزء المحورى الذى يدور عليه كتابى الموسوم بالبراجماتية هو مستفاده عن العلاقة المسماة « حقيقة » التى تحصل بين فكرة (رأى ، عقيدة ، ثبت إلى آخر ما هنالك) وبين موضوعها .

لذلك أقول حينئذ إن الحقيقة صفة أو خاصة لبعض أفكارنا . فهى تعنى اتفاقها مع الواقع تماماً ، مثلما يعنى الباطل اختلافها معه . وكلا البراجماتيين والعقليين يتقبلون هذا التفسير كأمر أكيد ثابت .

وحيث [لا تنسخ] أفكارنا بالفعل ، وقطعاً ، موضوعها فماذا يعنى الاتفاق مع ذلك الموضوع ؟ . . . إن البراجماتية تسأل سؤاها المأوف : فهى تقول : « إذا سلمنا بصحة فكرة أو عقيدة ، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونها صحيحة فى الحياة الواقعة الفعلية لأى امرئ ؟

ما هى الخبرات التى (ربما) تختلف عن تلك الخبرات التى تحصل إذا كان الاعتقاد باطلا ؟ كيف ستتحقق

الحقيقة ؟ وبالاختصار ما هي القيمة الفورية للحقيقة ،
مقدرة تجريبياً ؟ »

وفي اللحظة التي تسأل فيها البراجماتية هذا السؤال ،
فإنها ترى الجواب : الأنظار الصحيحة هي تلك الأنظار
التي نستطيع هضمها ونمنبئها ودفعها بالضرورة ونعزبها
وتوثقها وإقامة الدليل عليها . والأنظار الخاطئة هي تلك
التي لا نستطيع ذلك معها . هذا هو الفرق العملي الذي
يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة . ومن ثم فهذا
هو معنى الحقيقة ؛ لأن ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة .
إن حقيقة فكرة ليست خاصة أو صفة كاسدة متوقفة
عن التقدم أو التواء ، وليدة ذاتها فيها . إن الحق يحدث
للفكرة . الفكرة تصبغ حقيقية أو صحيحة . إن الأضداد
تجعلها صحيحة أو حقيقية .

وصدقها هو في الواقع من الأمر ، حدث ، سبيل ،
ألا وهو سبيل إثباتها لنفسها ، سبيل برهنتها . فصلقها أو صحتها
أو مشروعيتها هو سبيل ترسيخها وتصحيحها والدفع
بمشروعيتها(*) .

(*) ولكنني أضيف إلى ذلك أن « إمكان البرهنة أو إقامة الدليل »
لا تقلّ عن الإثبات أو البرهنة ، لأن في مقابل كل سبيل - حقيقة يكتمل =

« إن الاتفاق ، فى أوسع معنى ، مع حقيقة أو واقع لا يمكن أن يعنى إلا الاهتداء ، إما مباشرة إليها على خط مستقيم ، وإما إلى مكتشفاتها أو مناهزتها وملاستها عمليا للدرجة تمكن من الإمساك بها أو بشيء مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها . أحسن إما عقليا وفكريا وإما عمليا وإجرائيا .

إن أى فكرة تساعدنا على أن نعالج - سواء أكان ذلك عمليا أم فكريا - الواقع أو متعلقاته ، وبحيث لا تعرقل تقدمنا فى ضروب من حبوط المساعى والكبت ، وبحيث تدرئهم وتنرد وناسب ، فى الواقع من الأمر ، حياتنا ، لوضع الحقيقة الواقعة برمته ، سوف تتفق بما فيه الكفاية للملاقاة المطلب . وستكون صحيحة بالنسبة لتلك الحقيقة الواقعة .

إن الحقيقى فى أوجز عبارة « ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما أنه الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا .

و يتم يوجد مليون فى حياتنا تعمل فى حالة نشوئية . وهى تقودنا نحو الإثبات المباشر ، تقودنا إلى مكتشفات الشيء التى تحقق به ، ويعد ذلك ، إذا جرى كل شيء بتوافق وبموافاة فإننا نتأكد من أن الإثبات ممكن للدرجة أننا نخذه ، وعادة ما يسوغ ما يحدث بعد ذلك وجهة نظرنا » . (المترجم)

نافع وموافق ومطلوب ، على أى نحو تقريباً ، ونافع وموافق ومطلوب فى المدى الطويل وإجمالاً ، طبعاً لأن ما يلاقى بنفع وموافقة كل الخبرات المنظورة ، قد لا يلاقى بالضرورة كل الخبرات الأبعد بنسب الموافقة والإكفاء .

إن الخبرة ، كما نعلم ، لها طرقها فى الفوران وفى حملنا على تصحيح قواعدا وصيغنا الراهنة » .

هذا التفسير للحقيقة ، على منوال التفاسير والشروح الأخرى التى قدمها ديوى وشيلر ، تسبَّبَ فى أكثر المناقشات قوة وشدة ورشاقة .

وقليل من الناقدين من دافعوا عنه ، ومعظمهم استطلعوه اعتسافاً .

ومن الجلى أن الموضوع صعب الفهم والتناول تحت بساطته البادية . ومن الجلى أيضاً فيما أعتقد أن البت الحاسم فى أمره سيكون إيدانا بنقطة تحول فى تاريخ نظرية المعرفة ، وبناء على ذلك فى تاريخ الفلسفة العامة .

ولكى أجعل فكرتى أيسر منالاً لأولئك الذين قد يتعين عليهم دراسة الموضوع مستقبلاً ، فلقد جمعت فى المجلد التالى كل ماسطره قلمى مما له مساس مباشر بمسألة الحقيقة .

وأول بيان لى فى هذا الصدد كان فى سنة ١٨٨٤ فى المقال الذى يستهل المجلد الراهن . أما المقالات الأخرى فتتبع بترتيب نشرها . وثمة اثنان أو ثلاث منها تظهر الآن لأول مرة .

ومن ضمن الاتهامات التى كثيراً جداً ما صادفتها هى جعل حقيقة معتقداتنا الدينية تتألف من كونها « تَرْضِينَا » ولا شىء سوى ذاك .

ولانى لنادم لكونى قدمت عذرى عن هذه التهمة بوساطة اللغة المعرضة للخطر التى بلأت إليها فى كتاب البراجماتية متحدثاً عن حقيقة اعتقاد بعض الفلاسفة فى المطلق : ولكى أشرح السبب فى أنى لأؤمن شخصياً بالمطلق ، ومع ذلك أجد أنها قد تضمن « إجازات أخلاقية » لمن يحتاجون إليها ، وأنها حقيقة أو صحيحة إلى هذا الحد (إذا كان الحصول على إجازات أخلاقية خيراً) ، ابتغاء ذلك قدمت هذا كغصن زيتون استرضائى لأعدائى . ولكنهم — كما هو الشأن دائماً فى مثل هذه العروض — داسوا عطيتى تحت أقدامهم وقلبوا للمعطى ظهر الحن . لقد اعتمدت أكثر مما يحق لى على حسن نيتهم — يالندرة المحبة المسيحية وبرها تحت الشمس ! ويالندرة الذكاء العادى الدنيوى أيضاً !

لقد حسبت أنها مسألة ملاحظة عامة عادية ، لوجهتي نظر متنافستين للكون ، متعادلتين ومتساويتين في كل الاعتبارات والنواحي الأخرى ، ولكن الأولى منهما تجحد حاجة إنسانية حيوية في حين أن الثانية تشبعها ، ومن ثم فقد حسبت أن الثانية ستكون موضع تفضيل وتقبل وإيثار العقلاء من الناس لسبب بسيط وهو أنها تجعل العالم يبدو أكثر تعقلا . ذلك أن اختبار وجهة النظر الأولى تحت مثل هذه الظروف عمل من أعمال الزهد والنسك والتقشف ، عمل من أعمال إنكار الذات الفلسفي لن يهتم بذنبه أى إنسان عادى طبيعى . وباستعمال الاختبار البراجماتى لفحص معانى المفاهيم فقد بينت أن مفهوم المطلق لايعنى شيئا إلا مانح الإجازات وطارده الخوف الكونى .

إن العتق الموضوعى للمرء عندما يقول : « المطلق موجود » ، فحواه ، أمام برهاني ، هو بالضبط : « إن ثمة مسوغاً للشعور بالأمن في وجود الكون ، موجودا وقائماً ، وأن رفض تنمية إحساس بالأمن على نحو منظم معناه إلحاق الضرر بنزعة في حياة المرء العاطفية هي أولى بأن تلقى الاحترام على اعتبار أنها نزعة نبوية .

ومن الجلى أن ناقدى الإطلاقيين يهفون في أن يتبينوا

كيف تعمل عقولهم في أية صورة من هذا القبيل بحيث إن كل ما في وسعي أن أفعله هو أن أعذر وأسحب عرضي وعطائي .

وإذن فالمطلق ليس صحيحاً على أي نحو ، بله أن يكون كذلك بفتوى النقاد وقرارهم ، بالطريقة التي نزلت عنها !! وكانت معالجاتي لـ « الله » و « الحرية » و « القصد » مشابهة ، سواء بسواء ، فباستعمال المحك التجريبي واختزال معنى كل مفهوم منها على حدة إلى وظيفته وعمله وأدائه الممكن ممارستها في صورة خبرة إيجابية ، فقد بينت أنها كلها تعني نفس الشيء : أي وجود « الوعد » أو « البشري » في العالم .

« إله أو لا إله » تعني « وعدا أو لا وعد ؟ » ويخيل إلى أن البديل موضوعي بما فيه الكفاية ، حيث إنه سؤال عما إذا كان الكون يتميز بصفة معينة أو غيرها ، حتى ولو كان جوابنا الوقفي الشرطي مبنياً على أسس ذاتية .

ومع ذلك فإن كل الناقدين من المسيحيين واللامسيحيين يهتمونني بأنني أدعو الناس إلى القول بأن « الله موجود » حتى عندما لا يكون موجوداً ، تؤكداً لفلسفتي بأن « حقيقة » القول لا تعني حقاً أنه موجود في أي شكل مهما يكن ، وإنما فقط لأن قول ذلك مريح .

إن معظم الحرب الدائرة الرحي بين البراجماتيين وأعداء البراجماتيين هي حول ما ستعني كلمة الحقيقة من حيث ما تدل عليه ، وليس حول أى من الوقائع المتضمنة في مواقف معينة تتصل بالحقيقة ، لأن كلا البراجماتيين وأعداء البراجماتيين يعتقدون في الموضوعات الموجودة تماماً ، مثلما يعتقدون في أفكارنا عنها .

والخلاف هو أنه عندما يتحدث البراجماتيون عن الحقيقة فإنهم يعنون ، تفرداً ، شيئاً عن الأفكار فقط ، ألا وهو استخداميتها وتشغيليتها ، في حين أن المضادين للبراجماتية عندما يتحدثون عن الحقيقة ، فإنهم في الأغلب على ما يبدو يعنون شيئاً عن الأشياء أو الموضوعات .

وحيث إن البراجماتي ، إذا وافق على أن فكرة ما صحيحة « حقاً » ، فهو يوافق أيضاً على أى شيء تقوله — مهما يكن — عن موضوعها . وحيث إن معظم المضادين للبراجماتيين قد كادوا فعلاً يسلمون بالموافقة على أنه إذا كان الشيء موجوداً ، فإن فكرة أنه يفعل ذلك فكرة استخدامية ، فليس ثمة ما يتبقى يستحق العراك والخصام بحيث لا جناح على من يسألني لماذا ، بدلاً من إعادة طبع نصيبي في كل هذا القدر الكبير من الضجيج والخصام والنزاع الكلامي ، أن أثبت

إحساسى « بالقيم » بحرقها كلها وجعلها هشيماً تذروه الرياح .

ولمى لأفهم السؤال وسأعطى الجواب .

إننى مهتم بمذهب آخر فى الفلسفة ، أخلع عليه اسم التجريبية الراديكالية ، ويخيل إلى أن إقامة النظرية البراجماتية للحقيقة وإرساء قواعدها هى خطوة فى الدرجة الأولى من الأهمية لجعل التجريبية الراديكالية تسود . إن التجريبية الراديكالية تتألف أولاً من قضية مسلمة ، ثم ثانياً تقرير حقيقة أو واقع ، وأخيراً استنتاج معمم .

فأما القضية المسلمة فهى أن الأشياء الوحيدة التى ستكون موضع جدل ومناظرة بين ، الفلاسفة ، هى الأشياء التى تحدد وتعرف وتوصف بالفاظ وحدود وشروط مشتقة من الخبرة . (ويجوز أن توجد الأشياء ذات الطبيعة غير القابلة للخبرة — قدّر ما تشاء ، ولكنها لا تشكل أى جزء من مادة الجدل الفلسفى) .

وأما تقرير الحقيقة أو الواقع فهو أن العلاقات بين الأشياء — ارتباطية كانت أم انفصالية — هى تماماً مسائل خبرة معينة مباشرة تحدد وتعرف وتوصف بالفاظ وحدود وشروط مشتقة من الخبرة سواء بسواء ، لا أكثر ولا أقل من الأشياء نفسها .

وأما الاستنتاج المفهم فهو ، من ثم ، أن أجزاء الخبرة
تتماسك معاً من الأقرب إلى الأقرب ، ومن التالى إلى اللاحق ،
لعلاقات وارتباطات هى نفسها أجزاء من الخبرة .
وموجز القول فإن الكون الذى يفهم ويدرك مباشرة
لا يحتاج إلى أى سند غريب من الخارج فوق التجريبي ليقوم
بدور الرابط أو الضام ، وإنما يملك - فى حد ذاته تركيباً
متسلسل الارتباط من حلقات متصلة أو موصولة .

إن العائق الكبير القائم فى وجه التجريبية الراديكالية
فى العقل المعاصر هو اعتقاد المذهب العقلى الراسخ الممتد
الجذور بأن الخبرة ، كما تعطى مباشرة ، كلها انفصام
وانفصال وحل وتفريق بلا التحام ولا اقتران ولا اتصال
على الإطلاق ، وأنه لكى يؤلف عالم واحد من هذا التفريق
والأشتات ، فلا بد من أن يكون هناك محرك أو وسيط
أو فعال أعلى وأسمى .

وفى المذهب المثالى السائد فإن هذا المحرك أو الوسيط
أو الفعال يُمثَّل بالشاهد الأكبر المطلق المحيط الذى « يربط »
الأشياء معاً بأن يلقى عليها « الفئات » كالشبكة .

ولعل أغرب وأعجب هذه الفئات وأكثرها نفرداً
وفذازة هو ما يُزعم أنه رباط الحقيقة الذى يربط أجزاء

الواقع فى أزواج جاعلا أحدهما العارف والآخر الشيء المعروف ، والذي هو ذاته مع ذلك عديم المحتوى تجريبياً أو اختبارياً ، ولا هو قابل لأن يحدد أو يعرف أو يوصف أو يفسر أو يختزل فى ألفاظ وحدود وشروط « دنيا » ، وإنما يستدل عليه فقط بالتفوه باسم « الحق » أو « الحقيقة » ، فى حين أن النظرة البراجماتية لعلاقة الحقيقة هى أن لها محتوى محمداً ، وأن كل شيء فيها اختياري قابل للممارسة . وطبيعتها برمتها يمكن أن تعرف وتوصف وتفسر فى ألفاظ وحدود وشروط إيجابية وضعية .

على أن « الاستخدامية » التى يجب أن تحوزها الأفكار ، لكى تكون حقيقية تعنى أشغالا معينة بالذات ، مادية أو فكرية واقعية أو ممكنة ، فى وسعها أن تحدثها وتنشئها وتخرجها من الأقرب إلى الأقرب فى داخل الخبرة المحسوسة الملموسة .

وإذا سلم وأقر بهذا الجدل البراجماتى فإن نقطة عظمى فى شوط انتصار التجريبية الراديكالية ستحرز أيضاً ، لأن العلاقة بين الموضوع والفكرة التى تعرفه حقاً ، مسألة يتشبث العقليون بأنها ليست شيئاً من هذا القبيل الذى يوصف وإنما تقع خارج كل الخبرة الدنيوية الممكنة . ولقد اعتاد المذهب العقلى أن يجمع صفوف عسكره ، ويلم آخر شعبته العاتى العنيد ، على دعوى العلاقة ، وفقاً لهذا التفسير .

يبد أن المجادلات المضادة للبراجماتية التي أحاول ملاقاتها في هذا الكتاب من الممكن أن يستخدمها العقليون بكل سهولة ويسر كأسلحة للمقاومة ، ليس ضد البراجماتية فحسب ، وإنما ضد التجريبية الراديكالية أيضاً (إذ لو كانت علاقة الحقيقة استشرافية فما الذي يمنع أن تكون العلاقات الأخرى كذلك أيضاً) ، بحيث إنني أشعر بكل قوة بالأهمية الاستراتيجية لملاقاتها ملاقة حاسمة وإزاحتها من الطريق .

على أن ما يصير نقادنا بكل عناد على ترديده هو أنه على الرغم من أن الاستخدامية وما يترتب عليها من أعمال ترافق أو تصاحب أو تطابق الحقيقة ، إلا أنها لا تشكل الحقيقة ؛ ذلك أن الحقيقة مضافة إليها عدديا (من حيث العدد) ، وسابقة عليها ومفسرة لها ، ولكنها لا تفسر بها بأي حال من الأحوال .

هذا هو ما يقولونه لنا باستمرار .

وإذن فإن النقطة الأولى التي يتعين على أعدائنا أن يقيموها هي أن شيئاً ما مضافاً عددياً إلى الاستخدامية وسابقاً عليها ، متضمن في حقيقة أو صحة الفكرة .

وحيث إن الشيء مضاف ، وعادة سابق ، فإن معظم العقليين يتضرعون إليه ويقيمون الحججة عليه ثم يهتموننا بكل

تبجح بإنكاره وجحده ، الأمر الذى يترك فى نفس المشاهدين انطباعا قوامه - حيث إننا لا نستطيع ، جريا على أحكام العقل ، أن ننكر وجود الشيء أو الموضوع - أن تفسيرنا للحقيقة يساقط كسفا ، وأن نقادنا قد طردونا من الحلبة .

وعلى الرغم من أننى أحاول فى أماكن كثيرة من هذا السِّفر أن أدحض التهمة الشائنة بأننا ننكر الوجود الحقيقى ، فإننى سأقول هنا ثانية من أجل التوكيد والإطنا ب إن وجود الشيء كما تؤكده الفكرة «حقا» ، هو السبب الوحيد ، فى حالات لاحصر لها ، فى كون الفكرة تعمل بنجاح ، إذا عملت على الإطلاق ، وإنه لتعسف وإساءة استعمال للغة - فيما يبدو ، وهذا أقل ما يقال فى هذا الصدد - أن ننقل كلمة « حقيقة » من الفكرة إلى وجود الشيء عندما يفسر ذلك الوجود زيف وبطلان الأفكار التى تعمل مثلما يفسر صحة الأفكار التى تعمل سواء بسواء .

وإنى لأجد هذا التعسف وإساءة الاستعمال للغة سائدا بين أكثر خصومى حظاً من التشقيف والتهديب .

ولكن إذا ما تم لنا مرة إقامة وتمكين العادة الكلامية السديدة الحقيقية بأن نجعل كلمة حقيقة تمثل خاصية أو صفة للفكرة ، ونبطل جعلها شيئا يرتبط ارتباطا مبهما خفيا غامضا

بالشيء المعروف ، فعندئذ يفتح الطريق واسعا وفسحها فيما
أعتقد أمام مناقشة التجريبية الراديكالية بلا عوج ولا أمت ،
وبالقدر الذى تستأمله .

حينئذ ستعنى حقيقة الفكرة أو صحتها ، أعمالها فقط ،
أو ذلك الذى فيها الذى يحدث أو ينشئ أو يخرج هذه
الأعمال بالقوانين السيكلولوجية العادية . ومن ثم فهى لن تعنى
لا « شئ » الفكرة ولا أى شئ « قَفْزِي » أو « وَثْبِي »
داخل الفكرة لا تستطيع أن تصفه ألفاظ أو حدود أو شروط
مشتقة من الخبرة .

ثمة كلمة أخيرة أحب أن أضيفها قبل أن أختم هذه
المقدمة .

أحيانا يميز الناس بين ديوى وشيلر وبينى ، كما لو كنت أنا
بافتراضى وجود الشئ ، قد سلمت إذعاناً للهوى الشائع ،
في حين أنهما كبراجماتيين أكثر تطرفاً يرفضان مثل هذا
التنازل أو التسليم من جانبهما .

وكما أفهم شخصيا هذين المؤلفين ، فإن ثلاثتنا جميعا نتفق
على الإطلاق فى الإقرار بسمو واستعلاء واستشراف الموضوع
على المحمول عليه (بشرط أن يكون الموضوع قابلا للممارسة
والخبرة) فى علاقة الحقيقة .

فأما ديوى بصفة خاصة فيكاد يصر على مضمض بأن المعنى الكلى لحالاتنا الإدراكية وسبلنا الإدراكية يكمن فى الطريقة التى تتدخل بها فى ضبط وإعادة تقييم المواجهيد المستقلة أو الوقائع . إن تفسيره للمعرفة ليس سخيلاً وغير مقبول عقلاً فقط ، وإنما هو عديم المعنى ما لم تكن المواجهيد المستقلة قائمة هنالك لكى تدخلها أفكارنا فى حسابها ولكونها تعمل من أجل تحويلها . ولكن لأن ديوى وشيلز يرفضان مناقشة موضوعات وعلاقات « استشرافية » بمعنى كونها فوق الخبرة كلية ، فإن نقادها ينتقصون على جمل وعبارات فى كتابتهما من هذا القبيل ، لكى يبرهنوا على أنهما ينكران وجود موضوعات فى داخل مجال الخبرة ، خارجة عن الأفكار تعلن وجودها هناك(*) . ولأنه لأمر يبدو لا يصدق

(*) من دواعى اغتباطى أن أرحب بالبروفسور كارفيث ريد إلى الخطيرة البراجماتية إلى الحد الذى تذهب إليه نظريته فى المعرفة . انظر كتابه المعنى القوى *The Metaphysics of Nature* الطبعة الثانية . الملحق أ (London, Black) ومؤلف فرانسيس هوجونسون (بوسطن ١٨٩١) بعنوان : "What is Reality" الذى لم أليسم به إلا فى أثناء تصحيحى لتجارب طبع هذا الكتاب ، يحتوى بعض التوقيعات الأخاذة والمبادرات السباقة فيما يختص بالتطورات الأخيرة للبراجماتية . أما كتاب : *Irving E. Miller The Psychology of Thinking* تأليف (New York, Macmillan Co., 1909) والذى صدر لشوه فهو من أكثر الوثائق البراجماتية اقتناعاً التى نشرت =

أن نقاداً مثقفين ومخلصين فما يبدو يخفقون مثل ذلك الإخفاق
الذريع في إدراك وجهة نظر خصمهم .
على أن ما يضلل الكثيرين منهم ، من المحتمل أن يكون
أيضاً أن عوالم حديث شيلر وديوى وأنا هي مناظر خلوية
ذات آماذ مختلفة وأن ما يسلم به الواحد كقضية مسلمة
صراحة ، فإن الآخر يتركها شرطياً في حالة ضمنية في حين
أن القارئ ، بناء على ذلك وسريعاً ، يعتبرها قد أنكرت
إنكاراً وجئحت ججداً .

على أن عالم شيلر هو أصغرهما ، حيث إنه أساساً
وجوهرياً عالم سيكولوجي . فهو يبدأ بنوع واحد من الأشياء
فقط ، هو دعاوى الحقيقة ، ولكنه ينتهي آخر الأمر إلى
وقائع موضوعية مستقلة تؤكدها تلك الدعاوى بالنظر إلى
أنجح دعاواه تحقّقاً وبرهاناً ؛ وهي أن مثل تلك الوقائع
قائمة هنالك .

أما عالمي فهو بالضرورة عالم يتعلق بنظرية المعرفة ، فهو
أكثر « معرفياً » بصفة جوهريّة من عالمي شيلر وديوى . فأنا
أبدأ بشيئين : الوقائع الموضوعية والدعاوى ثم أبين أي

— حتى الآن على الرغم من أن الكتاب لا يستخدم كلمة البراجماتية مطلقاً .
وما دمت بصدد ذكر المراجع فلا يفوتني ذكر المقال اللاذع الحاد
بشكل لا قياسي الذي كتبته . ف . نوكن H. V. Kallen في مجلة Quarterly
Review عدد إبريل سنة ١٩٠٩ .

الدعوى ، حيث إن الوقائع كائنة ، ستعمل بنجاح كأبدال
للأخيرة ، وأياها لن تعمل .

وأسمى الدعوى الأولى صحيحة .

أما مجلتي ديوى ، إذا كنت أفهم هذا الزميل ، فهو
أوسع العوالم الثلاثة ، ولكنى أحجم عن الادلاء بتعليل الخاص
لتعقيده . ويكفى أنه يتمسك بنفس التثبيت ، مثلى تماما ،
بالأشياء أو الموضوعات مستقلة عن أحكامنا . وإذا كنت
مخطئاً فى قولى هذا فيجب عليه أن يصححنى ؛ ذلك أننى
أرفض ، فى هذه المسألة ، أن يأتينى التصحيح من مصدر
ثانوى . وأنا لم أزعم فى الصفحات التالية التصدى لكل نقاد
تفسيرى للحقيقة مثل تيار ولقجوى وجاردنر وبيكويل
وكريتون وهين وبارودى وسالتر وكاروس ولالاند ومنتره
وماكناجار وج . إ مور ولاد وغيرهم . وبصفة خاصة
لم أزعم التصدى لنقد البروفسور شنز الذى نشر تحت
عنوان ضد - البراجماتية قصة خيالية مسلية تتصل بعلم
الاجتماع .

وينخيل إلى أن بعض هؤلاء النقاد يرزحون تحت عبء

ثقل من العجز ، الذى يكاد يكون مفجعاً ، عن فهم
موضوع البحث الذى يسترون إلى دحضه .

وأحسب أن معظم صعوباتهم قد أجيب عنها على سبيل
التوقع في موضع آخر من هذا السفر . وأنا واثق أن قرائي
سيشكرونني لكوني لم أضف مزيداً من التكرار فوق المقدار
المخيف الموجود هنالك فعلاً .

٩٥ شارع ارفنج
كامبردج (ماساشوستس)
أغسطس سنة ١٩٠٩

وظيفة الإدراك (*)

إن المبحث التالى (ونحن هنا نستخدم تفرقة مألوفة
لدى قراء المستر شادورث هودجسون) ، ليس بحثاً فى
« كيف يحدث » الإدراك ، ولكن فى « ماهية » الإدراك .
وما نسميه أعمال إدراك ، فهى من الجلى تتحقق بوساطة
ما نسميه الأنماخ وأحداثها ، سواء أكانت هناك أرواح
مرتبطة بالأنماخ « ديناميا » أم لا . ولكن هذا المقال
لا يريد أن يعقد أية صفقة لا مع الأنماخ ولا مع الأرواح .
ولئنا سنفترض فحسب فى هذا المقال أن الإدراك ينتج على
نحو ما . وسنقتصر بالتحديد على سؤال : أى العناصر
يحتوى ، وأى العوامل يتضمن ؟

الإدراك وظيفة الوعى . ومن ثم فإن العامل الأول
الذى يتضمنه هو حالة الوعى التى يتم بها الإدراك .
ولكونى استعملت فى موضع آخر كلمة « الشعور » للدلالة

(*) ألفت أمام الجمعية الأرسطوية فى غرة ديسمبر سنة ١٨٨٤ ،
ونشرت أولا فى مجلة العقل Mind العدد ١٠ (١٨٨٥) . وهذا المقال
والمقالات التى تتلوه لم تحظ إلا بقدر ضئيل جدا من المراجعة اللغوية التى
تألف معظمها من حذف الزيادة .

النوعية الجامعة على كل حالات الوعي التي تعتبر اعتباراً ذاتياً أو بدون نظر واعتبار لوظيفتها المحتملة ، لذلك سأقول : أى عناصر قد يتضمنها عمل من أعمال الإدراك بالإضافة ، فهو يتضمن على الأقل وجود شعور [إذا كان القارئ ممن يشاركون في ظاهرة النفور الحالية من كلمة « شعور » ، ففي وسعه أن يستبدلها كلما استعملت الكلمة ، بالفظ « فكرة » بمفهوم لوك الواسع لها ، أو في وسعه إذا شاء أن يستعمل العبارة الثقيلة الظل « حالة الوعي » ، أو أخيراً — وسعه أن يقول بدلا منها « التصور »] .

ومن الملاحظ أن الإقرار العام المشترك للنوع الإنسانى قد اتفق على أن بعض المشاعر إدراكية وبعضها الآخر وقائع أو حقائق فحسب ذات وجود ذاتى أو ما يمكن تسميته تقريباً وجوداً ماديا طبيعيا ، ولكن ليست له وظيفة استشرافية على النحو الذى يتضمن فى كونها قِطْعاً من المعرفة .

بيد أن مهمتنا هنا ، محدودة أيضا .

فليس لنا أن نسأل : « كيف يكون الاستشراف لذاتى » كذا ؟ .

ولما يتعين علينا فقط أن نسأل :

« كيف يحدث أن البدهاة قد خصصت عدداً من الحالات يُفترض فيها أنها ليست فقط ممكنة ولكن واقعة ؟ وما هي العلامات التي تستعملها البدهاة للتمييز بين تلك الحالات وبين الباقي ؟ » .

وبالاختصار فإن بحثنا فصل في علم النفس الوصفي أو البياني لا أكثر . ولقد عالج كونديلاك بحثاً شبيهاً بهذا بفرضه الشهير الخاص بتمثال نقلت إليه مشاعر عديدة مختلفة تباعاً على التوالي . وكان من المفروض أن يكون شعوره الأول هو الشعور بالعبير أو الأرج . ولكن ، ابتغاء تحاشي أى تعقيد محتمل فيما يتعلق بمسألة أصل الخلق والتكوين فلا داعي لأن نعزو ولو إلى تمثال امتلاك شعورنا المتخيل ، وبدلاً من ذلك فلنفترض أنه لا يرتبط بأى مادة ، كما أنه ليس محددًا في أى موضع عينا في الفضاء ، وإنما يُترك متأرجحاً في الفراغ بواسطة الأمر المباشر الخلاق لحكم إله لا راد لقضائه .

ولكى نتحاشى أيضاً أى تعقيد أو وقوع في أحبولة المصاعب والمشكلات الخاصة بالطبيعة المادية أو الروحانية « لموضوعها » ، فلنتفق على ألاّ نسميه شعوراً بالعبير أو الأرج أو أى شعور آخر ذي صفة محددة ، وإنما نسميه

على افتراض أنه شعور بالرمز س . وما هو صحيح أو حقيقى بالنسبة له تحت هذا الاسم المجرد لا يقل صحة أو حقيقة فى أى شكل معين آخر (مثل الأريج ، أو الألم ، أو الصلابة) أو أى صفة أخرى يشاء القارئ أن يفترضها .
والآن ، إذا كان هذا الشعور ب س هو الخلق الوحيد للمخالق الذى خلقه ، فهو سيشكل طبعا الكون برمته .
وإذا سمحنا للشعور ، كى نتخلص من مغالطات تلك الفئة الكبيرة من الأشخاص الذين يؤمنون بأن الأمر دائما سيان ، أن تشعر أو لا تشعر ، وأن الشعور أو عدم الشعور هما نفس الشيء — سواء بسواء (*) ، إذا سمحنا له بأن تكون مدة

(*) إن نسبة المعرفة ، المعتقد بها فى هذا المعنى ، وهذه ملاحظة عابرة لا جناح علينا من ذكرها ، من أعجب الخرافات الفلسفية وأشدها غرابة .
وأيا ما كانت الحقائق التى تذكر فى تأييدها فردها إلى نسيج العصب الذى قد يصيبه الضنى والتهافت من جراء إطالة الإنارة . ومرضى الأعصاب الذين يلزمهم الألم العصبى بدون انقطاع ، يؤكدون لنا أن حدود هذا القانون العصبى ليست بذلك الشكل الفضفاض السائب . ولكن إذا تسنى لنا جسمانيا أن نحس بشعور يلزمنا أبديا بدون تغير فهل ثمة مثقال ذرة من حجة منطقية أو سيكولوجية تبرهن على عدم الإحساس بهذا الشعور ، مادام باقيا ، وعلى أن الشعور به لا يزيد على كونه شعورا به من حيث هو بالضبط طوال ذلك الوقت ؟ إن العلة فى التحيز المضاد هى إحجامنا عن التفكير بأن شيئا **أشهر** مثل هذا الشعور يوجب بالضرورة ويسمح له بأن يملأ الأبدية بوجوده . ومن ثم فإن معرفة لا آخر أو حد لها — مفضية إلى لا معرفة **عن** — هى شرطه .

مكثته قصيرة على النحو الذى يريدون ، فإن ذلك الكون لن يتطلب أن يبقى إلا جزءا من الثانية لانهاى الصغر . ومن ثم فإن الشعور موضوع البحث سيختزل إلى ثقله المصارع ، وكل ما يحل به على سبيل الوظيفة الإدراكية ، لا بد وأن يحل به فى اللحظة الوجيزة لحياته التى تخرج سراعاً كالزفير — حياة سوف نلاحظ أيضا — أنها ليست لها أية لحظة أخرى من الوعى ، سواء سابقة أم لاحقة عليها . وعلى هذا فهل يستطيع شعورنا السير ، وقد ترك وحده على هذا النحو فى الكون — إذ من الممكن افتراض أن الله ونحن الناقدين السيכולوجيين نطرح من الحساب — أقول هل يمكن أن يقال إن الشعور له أية وظيفة إدراكية من أى نوع ؟

إنه لكى يَعْرِفَ ، فلا بد وأن يكون هنالك شئ يَعْرِفُ .

وماذا هنالك على أساس الفرض الراهن ؟

فى وسع المرء أن يجيب : « محتوى الشعور س » . ولكن أفلا يبدو أكثر سدادا ومناسبة أن يسمى هذا « كيف » الشعور بدلا من محتواه ؟ أفلا توحى كلمة محتوى بأن الشعور قد فصل نفسه سابقا كفعل من محتواه

كموضوع ؟ وهل نطمئن تماماً إلى الزعم من فورنا بهذه
السرعة بأن الكيف س لشعور ما ، هو تماماً ونفس الشيء
لشعور من الكيف س آخر ؟

إن الكيف س ، حتى الآن ، هو حقيقة ذاتية كلياً
يحملها الشعور ، إن صح هذا التعبير ، حملاً باطنياً داخلياً
النمو أو يحصلها في جيبه . فإذا شاء لأى امرئ أن يُفخِّمَ
مثل هذه الحقيقة البسيطة ويخلع عليها اسم المعرفة ، فطبعاً
ليس ثمة ما يحول بينه وبين ذلك . ولكن فلنلازم طريق
الاستعمال الشائع الدارج ، ونحتفظ باسم المعرفة لإدراك
« الوقائع » قاصدين بالوقائع الأشياء التى توجد مستقلة
عن الشعور الذى بوساطته يحدث الإدراك . وإذا كان
محتوى الشعور لا يحدث فى أى مكان فى الكون خارج
الشعور ذاته ويتلاشى بتلاشى الشعور ، فإن الاستعمال الشائع
يرفض أن يسميه واقعاً ويدمغه كلمحة من قسمات تركيب
الشعور أو واحدة من معالم كيانه أو على أقصى تقدير
كحلم الشعور .

وإذن ، فلكى يكون الشعور إدراكياً ، فى المعنى النوعى
الخاص ، فيجب أن يكون فوق العقل ذاتياً ، ويتعين
علينا أن نحمل الله على الاقتناع بخلق واقع خارجه لكى

يتطابق مع كيفه الذاتى الجوهرى س . وعلى هذا فقط يمكن تحليله من حالة كونه مفهوماً فى اعتبار الميتافيزيقيا يرتأى أن الذات هى الشئ الوحيد القابل للمعرفة ، أو الشئ الوحيد الموجود . فإذا كان الواقع المستحدث يشبه كيف الشعور س فإننى أقول بأن الشعور يمكن لنا أن نعهده علما بذلك الواقع أو واقفاً عليه .

ومن المحقق — يقينا — أن هذا القسط الأول من أطروحتى سيتعرض لسهام الهجوم . ولكنى أريد أن أقول كلمة واحدة قبل التصدى للدفاع عنه .

لقد أصبح « الواقع » مستندنا الضامن الذى يبيح لنا تسمية شعورنا معرفيا ، ولكن ماذا يصبح مستندنا الضامن الذى يبيح لنا تسمية أى شئ حقيقة واقعة ؟ إن الإجابة الوحيدة هى عقيدة الناقد الراهن أو الباحث الراهن . فى كل لحظة من لحظات حياته يجد نفسه خاضعا لاعتقاد فى بعض الحقائق الواقعة حتى على الرغم من أن حقائق عامية الحالى تثبت أنها أوهام وأباطيل عامه المقبل . وكلما وجد أن الشعور الذى يدرسه ينوى ما يعتبره هو نفسه حقيقة واقعة ، فيجب عليه أن يقر طبعاً بأن الشعور نفسه إدراكى حقا . فنحن أنفسنا الناقدون هنا وسنجد أن حملنا

أخف وطأة جدا بكونه يسمح لنا بتناول الواقع بهذه الطريقة النسبية والمؤقتة .

ولا بد لكل علم من أن يفترض بعض الفروض ، وما أصحاب نظريات المعرفة سوى بشر فانيين غير معصومين من الزلل .

وعندما يدرسون وظيفة الإدراك ، فإنهم يدرسونها بوساطة نفس الوظيفة في أنفسهم . ولعلمنا بأن الينبوع لا يستطيع أن يجرى أعلى من أصله ومبعثه فلزام علينا أن نعرف على الفور بأن نتائجنا في هذا المجال تتأثر بقابليتنا للخطأ وعرضتنا للزلل .

إنه أقصى ما نستطيع دعواه هو أنه ما نقوله عن الإدراك يمكن عده صحيحا ، شأنه في ذلك شأن ما نقول عن أى شئ آخر . فإذا وافقنا سامعونا على ما نتمسك بأنه « حقائق واقعة » ، فلربما يوافقون أيضاً على حقيقة مذهبنا عن الطريقة التي نعرف بها .

وليس في وسعنا أن نطلب أكثر من ذلك .

وسوف تتبع اصطلاحاتنا الفنية روح هذه الملاحظات ومن ثم فسننكر وظيفة المعرفة على أى شعور نحن أنفسنا

! لا نعتقد بأن كيفه أو محتواه موجود خارج ذلك الشعور
! مثلما هو في داخله سواء بسواء .

وفي وسعنا أن نسمى مثل ذلك الشعور حلما إذا شئنا
وأحببنا ، وفيما بعد يتعين علينا أن نتبين هل في استطاعتنا
أن نسميه وهماً أو خطأ .

فلنرجع الآن إلى مبحثنا الأساسي .

وليس ثمة ريب في أن بعض الأشخاص سوف يصرخون
على الفور قائلين :

« كيف يمكن للحقيقة واقعة أن تشبه شعورا ؟ » .

وهنا يتبين لنا مبلغ حكمتنا عندما أسمينا كيف الشعور
بالرمز الجبرى س . إننا نشطر مشكلة المشابهة برمتها بين حالة
باطنية وبين واقع خارجي ؛ بين تركها مباحة لأي إنسان
يدعى أن الواقع هو أى شئ يرى أنه يستطيع أن يشبه شعورا
— إن لم يكن شيئاً خارجياً — إذن فليكن شعورا آخر مثل
الأول — مجرد الشعور س في ذهن الناقد مثلاً ، وبتحاشى هذا
الاعتراض على هذا النحو ، فإننا نتجه إلى اعتراض آخر
من المؤكد أن أصحابه يستعجلونه استعجالاً .

وهو سيأتى من قبَل أولئك الفلاسفة الذين عندهم
« الفكرة » بمعنى معرفة العلاقات ، هى الكل فى الكل بالنسبة

الحياة العقلية ، والذين يرون أن مجرد الشعور بالوعى ليس أحسن - وفى وسع المرء أن يقول أحيانا مما يتفوهون به ما هو أدهى وأمر - من لا وعى على الإطلاق .

مثل هذه العبارات ، مثلا ، أصبحت شائعة اليوم على لسان أولئك الذين يدعون أنهم يقتفون أثر « كانت » وهيجيل ، بدلا من السير فى الدروب الإنجليزية السلفية : ” إن إدراكا معزولا عن كل الآخرين ، « متبقيا من الكوم الذى نسميه العقل » ولكونه منبثا من كل علاقة وارتباط فليس له صفات أو خصائص - لا يزيد عن كونه لا شيء . وليس فى وسعنا أن نعتبره أكثر مما نعتبر فراغا أو أكثر مما يتسنى لنا أن نرى خواء “ . ” وإنه فى حد ذاته قرّار ” ، مؤقت ، لا يمكن تسميته (لأننا فى اللحظة التى نسميه فيها يصبح شيئا آخر) ولنفس السبب بالذات غير قابل للمعرفة ، بل هو نقيض المعلوماتية التى تُعرف “ . ” استبعد مما اعتبرناه حقيقيا كل الصفات التى تؤلفها العلاقة ، وسنجد أنه لا يتبقى أية صفة “ .

وعلى الرغم من أن فى الوسع الإكثار من سرد أقباس كهذه من كتابات البروفسور جرّين ، إلى ما لا نهاية تقريبا ، إلا أنها ليست مجزية بالقدر الذى يكافئ عناء جمعها

مع شدة بطلان وزيف المذهب الذى تعلمه ، إلى درجة
التضاعف .

إن شعورنا الصغير - المرتأى - أيا ما كان ، سواء
أكان شذرة من المعرفة أم حلما ، ليس صفراً نفسانيا بكل
تأكيد . إنه حقيقة باطنية إيجابية وقاطعة ، على سبيل
الحزم ، لها صفاتها وخصائصها ، ولها مظهرها الموقوف
عليها - عينا .

وطبعا توجد حقائق عقلية كثيرة لا تمت إليه بسبب .
فهو يعرف س إذا كانت س حقيقة فى الواقع من الأمر
بالحد الأدنى من المعرفة . وهو لا يؤرخها ولا يحدد مكانها .
وهو لا يصنفها ولا يسميها . وهو لا يعرف نفسه كشعور
ولا يقارن نفسه بمشاعر أخرى ، كما أنه لا يقدر مدة بقاءه
ولا شدة حدته . إنه بالاختصار ، إذا لم يكن هنالك
مزيد منه أكثر من ذلك ، نوع من الأشياء فى البكم
والعجز والعقم الذى لا يجدى نفعاً . ولكن إذا كان لا بد
لنا وأن نصفه بكل هذه الأوصاف السلبية الكثيرة ، وإذا
لم يكن فى وسعه أن يقول أى شىء عن نفسه أو عن أى
شىء آخر ، فبأى حق ننكر أنه صفر نفسانى ؟ أليس من
الجائز أن يكون العلاقيون ، على صواب ، بعد
ذلك كله ؟

في الكلمة « عن » التي تبدو عليها سياء البراءة ،
يكن حل هذا اللغز ، وهو حل بسيط جداً إذا نظرنا إليه
بلا موارد وإخلاص .

ثمة نص للاستشهاد من كتاب ينذر أن يستشهد
بنصوصه أحد ، وهو كتاب جون جروت Exploratio
Philosophica (لندن ١٨٦٥) صفحة ٦٠ ، يؤلف خير
مقدمة له . يقول جروت :

« إن معرفتنا يمكن أن يُفكَّرَ فيها بإحدى طريقتين ،
أو بعبارة أخرى في وسعنا أن نتحدث بطريقة مزدوجة
عن « موضوع » المعرفة . أى إن في وسعنا إما أن نستعمل
اللغة هكذا : نحن نعرف شيئاً أو رجلاً الخ . . . أو في
وسعنا أن نستعملها هكذا : نحن نعرف هذا الشيء أو ذاك
عن الشيء أو الرجل الخ . . . فاللغة ، بصفة عامة ،
وهي تتبع غريزتها المنطقية الصحيحة ، تفرق بين هذين
التطبيقات لفكرة المعرفة على اعتبار أن النوع الأول من
المعرفة إدراك باطنى :

γνῶναι, noscere, kennen, connaître

والنوع الثانى معرفة خارجية :

εἰδέναι, scire, wissen, savoir.

وفي الأصل يمكن اعتبار النوع الأول ما أسميته أكثر ظاهرية . إنه فكرة المعرفة كدراية أو ألفة بما هو معروف وهي فكرة أكثر نسباً وقرباً للاتصال الظواهرى الجسمانى ، وهي أقل اتصافاً بالتفكير المجرد من الثانية . إنها نوع المعرفة التى نخوضها عن شىء بالعرض على الحواس أو بتمثيلها فى صورة أو نمط أو تخيل مما يطلق عليه الألمان لفظ *Vorstellung* . أما الثانية ، وهي التى نعبر عنها فى أحكام أو فروض أو ما يتجسم فى « مدركات » أو مفاهيم بدون أى تمثيل تصورى ضرورى ، فهى فى منشئها الفكرة الأكثر عقلية (ذهنية ، إدراكية) للمعرفة .

بيد أنه ليس ثمة سبب يحول بيننا وبين أن نعبر عن معرفتنا أيّاً ما كان نوعها ، بكلتا الطريقتين بشرط فقط ألا نعبر عنها خَلَطاً وبغير نظام فى نفس الفرض أو التدليل المنطقى فى كليهما .

ومن الجلى أنه إذا كان شعورنا المزعوم بـ س ، مجرد معرفة فقط (إذا كان معرفة على الإطلاق) من النمط الإلمامى البحت ، فالأمر كمن يحلب تيساً كما يقول الأقدمون ، أن تحاول أن تستقطر منه أى إعطاء عن أى شىء تحت الشمس ، حتى عن نفسه .

ولأنه لمن المجحف سواء بسواء ، بعد فشلنا ، أن نقلب عليه ونسميه عدماً نفسانياً بعد هجومنا العقيم على التيس منادين بانعدام لبونية فصيلة الماعز برمتها !

ولكن صناعة المدرسة الهجيلية برمتها ، فى محاولتها دفع الإحساس البسيط خارج حظيرة الاعتراف الفلسفى ، مبنية على هذه القضية الباطلة .

إنه دائماً « خرس » الإحساس وصمته ، وعجزه عن النطق بأى « تعبير » (*) ، الذى يعتبر مسئولاً عن فكرة انعدام معناه ذاتها ، وعن تسويغ دارس المعرفة فى استطلاعها خارج الوجود ؛ ذلك أن « المعنى » أو « المغزى » أو « الأهمية » بمعنى الانتصاب كعلامة لحالات عقلية أخرى ، تؤخذ على أنها الوظيفة الوحيدة لأية حالات عقلية لدينا . ومن الإدراك الحسى بأن شعورنا الفطرى الضئيل ، ليس له ، إلى الآن ، أية أهمية فى هذا المعنى الحرفى ، فإنها خطوة بسيطة سهلة أن نسميه أولاً عديم المعنى ، وثانياً عديم الإحساس ، ثم بعد ذلك خاوياً فارغاً ، وأخيراً نصمه بأنه ضعيف وغير جائر .

ولكن ، فى هذه التصفية العامة الشاملة ، هذا السلخ
المستديم سلخه فسلخه فسلخه للإمام المباشر بحيث ينسل إلى
معرفة عن ، حتى لا يتبقى أخيراً أى شىء يمكن للمعرفة أن
تحصله عن ، أفلا ترحل كل « الأهمية » و « الدلالة »
و « المغزى » من الموقف ؟

وعندما تبلغ معرفتنا عن الأشياء كلها الذى لا يتعقد
أبدأً على هذا النحو ، أفلا ينبغى أن يمحى بجانبها
وممزجاً بها بشكل مخبل معقد لا يحل ، شىء من الإمام على
نحو ما — بما هى الأشياء التى تدور عنها كل هذه
المعرفة ؟

وحيث إن إحساسنا الصغير المفروض يعطى « ما » ،
وإذا ما تلت مشاعر أخرى تتذكر الأول فإن أل « ما »
الخاص بها قد يمثل المسند أو المسند إليه لقطعة ما من المعرفة
عن أو لحكم معين ، مدركا العلاقات بينه وبين عدد آخر
من أل « ما » قد تعرفه مشاعر أخرى .

وسوف يتلقى عندئذ المجهول س الذى ظل أخرس حتى
الآن اسماً ، ولا يصبح أخرس بعد ذلك .

ولكن كل اسم ، كما يعرف دارسو المنطق ، له علامة
التمييز المعرفة « بالمصدق » . والمصدق يعنى دائماً واقعاً

معينا أو محتوى عديم العلاقة من الخارج *ab extra* أو بعلاقاته الباطنية بدون تحايل مثل آل س التي من المفروض أن إحساسنا الفطري يعرفها . وليس ثمة قضية معبرة عن علاقة ممكنة إلا على أساس معرفة أولية تمثل هذه « الوقائع » بمثل هذه المحتويات التي من هذا القبيل .

فليكن آل س شذى أو ألما في الضرس أو فليكن ضربا من الشعور أكثر تعقيدا على غرار : سبح القمر وهو بدر في لخته الزرقاء عليه أولا أن يأتي في هذا الشكل البسيط وأن يتشبث به في هذا القصد الأول قبل أن يتسنى بلوغ أى معرفة عنه .

إن المعرفة عنه هي الهاء المضافة إلى عن مضافا إليها سياق . انسخ الهاء أو أبطلها ، وستجد أن ما يضاف لا يمكن أن يكون سياقاً(*)

فلنكف عن المزيد من القول ، إذن ، عن هذا

(*) إذا دخل ا وصاح ب : « هل رأيت أخى على السلم ؟ » فكلنا نظن أن ا قد يجيب قائلا « لقد رأيته ولكنى لم أعرف أنه أخوك » فالجهل بصلة الأخوة هنا لا يلغى القدرة على الرؤية . ولكن أولئك الذين ، على أساس عدم ارتباط الوقائع الأولى التي نلم بها ، ينكرون أنها تصبح معروفة لنا ، ينبغي ، تحاشيا للنقص ، أن يتمسكوا بأنه إذا كان ا لم يدرك علاقة الرجل على السلم مع ب ، فن المستحيل أن يكون قد لاحظته على الإطلاق .

الإعتراض على أن نطلب ونوسع أطروحتنا على النحو التالي :

إذا كان هناك في الكون س بخلاف أ ل س في الشعور فإن الأخير قد يكون له إلمام بوحدة نبذية لذاتها ، إلمام ، علاوة على ذلك ، من حيث هو إلمام مجرد بحت ، من العسير أن يتصور أنه ذو حساسية إما للتحسين أو للزيادة من حيث قابليته حيث إنه كامل في ذاته ، ومن ثم يضطرنا (ما دمنا نرفض ألا نسمى الإلمام معرفة) أن نقول ليس فقط إن الشعور إدراكي ، ولكن إن كل خصائص الشعور وصفاته ما دام هناك أى شيء خارجها بشبه ، هي مشاعر خصائص للوجود ، ومدركات حسية للواقع الخارجي .

إن نقطة إثبات هذه الوظيفة الإدراكية للشعور تكمن ، كما سنلاحظ ، في اكتشاف أن س توجد فعلا في مكان آخر غيره . وفي حالة عدم حدوث هذا الاكتشاف فما كان في وسعنا التأكد من أن الشعور إدراكي . وفي حالة عدم وجود أى شيء خارجي لكي يكتشف فعلينا أن نسمى الشعور حلماً . ولكن الشعور نفسه لا يستطيع أن يقوم بالاكتشاف ؛ ذلك أن س الخاصة به هي أ ل س الوحيدة التي يفهمها أو يدركها . ثم إن طبيعته الذاتية ليست ذرة أو هنة دقيقة تتغير بأن تضاف إليها الوظيفة الاستشرافية

الذاتية للإدراك أو تُسلب منها . إن الوظيفة عضوية ،
تركيبية وليست تحليلية ، وهى تقع خارج وليس داخل
كينونتها(*) .

إن الشعور يشعر كما ينطلق رصاص البندقية . فإذا
لم يكن هناك شيء يُشعر أو يصاب ، ففى هذه الحالة فإنها
تطلق نفسها عشوائياً . بيد أنه إذا بدا شيء فى مواجهتها
فإنها عندئذ لا تطلق الرصاص فحسب أو تشعر فحسب ،
ولنما تصيب وتعرف .

(*) يبدو غريباً أن تسمى وظيفة ، بكل هذه الأهمية ، عضوية . ولدى
لا أتبين كيف يتسنى لنا أن نعالج المسألة ونرتقها . فكما أننا إذا بدأنا
بالواقع وسألنا : كيف أمكن معرفته ؟ ولن يكون فى وسعنا أن نجيب إلا
باستدعاء شعور يعيد بناءه بطريقة الذاتية الخاصة ، فكذلك الأمر إذا بدأنا
بالشعور وسألنا كيف أمكن معرفته ، فلن يكون فى وسعنا أن نجيب إلا
باستدعاء واقع يعيد بناءه بطريقة العامة . وفى كلتا الحالتين على أية حال
فإن المادة (بمعنى الجوهر) التى نبدأ بها تظل كما هى تماماً . وإن المرء
ليتوه بسهولة فى ألغاز كلامية عن الفرق بين كيف الشعور وشعور وكيف ،
من تلقى معرفة الواقع وبين إعادة بنائه . ولكننا فى النهاية يجب أن نعتز
بأن فكرة الإدراك الحقيقى تتضمن ثنائية بلا معادلة (بين طرفين) هما
المعارف والمعروف . انظر الميثافيزيقيا لباون Bowne - نيويورك ١٨٨٢
صفحات ٤٠٣ - ٤١٢ وكذلك فقرات عديدة فى لوتز Lotze 'من كتاب
المنطق صفحة ٣٠٨ ، على سبيل المثال لا الحصر . [غير معادلة (بين
طرفين) كلمة جافانى التوفيق فى استعمالها - ١٩٠٩] .

ولكن بهذا ينجم اعتراض أسوأ من أى اعتراض آخر
 قدر له أن يحدث حتى الآن . فنحن الناقدين ننظر ونرى
 من حقيقية وشعوراً بـ س وحيث إن الاثنين يشبهان بعضهما
 بعضاً فنحن نقول إن الواحد يعرف الآخر . ولكن أى حق
 لدينا فى أن نقول ذلك حتى نعرف أن شعور س يعنى أن ينوب
 عن أو يمثل تلك أل س الأخرى نفسها تماماً ؟ افرض
 بدلاً من س واحدة ، عدداً من السينات الحقيقية فى المجال ،
 فإذا انطلقت البندقية وأصابنا ، فإن فى وسعنا أن نرى
 بسهولة أى واحدة منها تصيبنا . ولكن كيف يتسنى لنا
 تمييز أى منها يعرفه الشعور ؟ إنه يعرف أل س الذى
 يمثله وينوب عنه ، ولكن أى واحد منها يمثله وينوب
 عنه فعلاً ؟

إنه لا يعلن عن أية نية أو قصد فى هذا الصدد .
 إنه يشبه فحسب ، إنه يشبه الجميع حياً بغير اكتراث ،
 والمشابهة فى حد ذاتها ليست بالضرورة تمثيلاً أو إنابة على
 الإطلاق . إن البيض يشبه بعضه بعضاً ، ولكنه على هذا
 الأساس لا يمثل أو يعرف أو ينوب بعضه عن بعض .

وإذا قلت إن ذلك بسبب أن أحداً منها ليس شعوراً ،
 فعليك إذن أن تتصور العالم لا يتألف من شئ سوى آلام

الأسنان التي هي مشاعر ، مشاعر تشبه بعضها البعض الآخر بالضبط - فهل يعرف بعضها بعضاً أحسن من أجل ذلك ؟ إن حالة كون س صفة مجردة مثل ألم وجع الأسنان أمر مختلف تماماً عن كونها شيئاً فردياً محسوساً قائماً بذاته . لا يوجد أى محك - عملياً - لتقرير ما إذا كان الشعور بصفة مجردة يعنى تمثيلها أم لا . إنه لا يستطيع أن يفعل أى شيء للصفة أو الكيف أبعد من كونه يشبهها ، لسبب بسيط وهو أن الصفة المجردة شيء لا يمكن أن يفعل أى شيء حيالها .

إن كونه بدون محتوى أو سياق أو بيئة أو أصل ذاتي النشأة غير قابل للتقسيم ، ماهية بلا وحدة ، فكرة أفلاطونية ، بل حتى صور مكررة من هذه الصفة (إذا كانت ممكنة) ... أمر مغلق مبهم لا يميز ، ثم إنه لن يتييسر إعطاء علامة ، ولن تتغير النتيجة سواء أقصد أن ينوب الشعور عن هذه النسخة المكررة أم يمثل تلك أو سواء أشابه الصفة فحسب بدون أن يقصد أن ينوب عنها على الإطلاق .

فإذا منحنا الآن تعددية أصيلة من النسخ للصفة س ، بأن نعين لكل محتوى يميزه عن بقية رفقائه ، ففي وسعنا أن نمضى لشرح أى نسخة منها يعرفها الشعور ، بأن نبسط ونمد

مبدأ المشابهة إلى المحتوى أيضاً ونقول إن الشعور يعرف أل
س المعين بالذات الذى يضاعف محتواه بصورة طبق الأصل
تماماً إلى أقصى درجة .

ولكن هنا أيضاً يرتد الشك النظرى : المضاعفة
والانطباق ، هل هما معرفة ؟ إن البندقية تبين أى س تشير
إليها وتصيبها بكمرها وحتى يمكن للشعور أن يبين لنا أى
س يشير إليها ويعرفها بعلامة فاضحة من هذا القبيل سواء
بسواء ، فلم لانكون أحرارا فى أن ننكر أنه يشير إلى
أو يعرف أيا من المجهولات س الحقيقية على الإطلاق وأن
نؤكد أن كلمة « مشابهة » تصف استنفاداً واستقصاء
علامته بالواقع ؟

وفى الواقع أن كل شعور فعلى يبين لنا فعلا بنفس
الافتضاح كالبندقية تماماً ، أى س يشير إليه . وعملياً
فى حالات ملموسة فإن المسألة يقررها عنصر نكون قد
أغفلناه حتى آنئذ .

فلنتقل من التجريدات إلى الأمثلة الممكنة ونطلب
من إله يهبط علينا من السماء فى اللحظة الأخيرة على غرار
آلهة المسرحيات ، من المنان الكريم أن يشكل لنا عالماً

أغنى . فليرسل إلى مثلاً حُلماً عن موت رجل معين ،
وليتسبب في نفس الرقت في موت الرجل .

كيف يتسنى لغريزتنا العملية أن تقرر تلقائياً إذا كان
ذلك حالة إدراك للواقع أم فقط نوعاً من الانطباق المدهش
لواقع مشابه لحلمى ؟ إن مثل هذه الحالات المحيرة كهذه ،
هى بالذات ما تشغل « جماعة البحث الرومانى » نفسها فى
جمعه ومحاولة تفسيره بطريقة معقولة إلى أقصى درجة .

وإذا كان حلمى هو الحلم الوحيد من نوعه
الذى رأيته فى حياتى ، وإذا كان محتوى الموت أو سياقه فى
الحلم يختلف فى جزئيات كثيرة عن محتوى أو سياق الموت
الحقيقى ، وإذا لم يفض حلمى بى إلى أى فعل متعلق
بالموت ، فيقينا ينبغى علينا جميعاً أن نسميه انطباقاً عجيباً
ولا شىء زيادة . ولكن إذا كان الموت فى الحلم له سياق
أو محتوى طويل يتفق نقطة نقطة مع كل لحظة وقسمة صاحبت
الموت الحقيقى ، وإذا كنت دائماً أرى هذه الأحلام
وكلها تنطبق على الواقع سواء بسواء لدرجة الكمال ، وإذا
كنت عند الاستيقاظ من النوم عندى عادة التصرف والعمل
مباشرة كما لو كانت الأحلام حقيقية ، ومن ثم « أسبق »
جبرانى الذين « يعرفون » متأخرين عنى — فلزام علينا على

الأرجح أن نقر بأن لدى نوعا من قوة الكشف والاستبصار. وأننى ممن كشف عنهم الحجاب ، وإن أحلامي ، تعنى بطريقة مبهمة لا تُعَلَّلُ تماماً تلك الوقائع التى رمزت إليها. وأن كلمة « انطباق » أخفقت فى أن تلمس جذر المسألة . وأى شكوك تساور أى أمرئ ويحتفظ بها بعد ذلك فسوف تزول كلية ، إذا بدا أننى من وسط حلمى لدى القوة على التدخل فى مجرى الواقع ، وأسير الأحداث وأحوها فى هذا السبيل أو ذاك طبقا لما حلمت فى رؤياى أنه لزام عليها أن تسير فيه .

عندئذ على الأقل سيكون من المؤكد أن ناقدى الإيقاظ. ونفسى الحاملة يعالجان نفس الشيء .

وعلى هذا النحو يقرر الناس ، ثباتا ورسوخا مثل هذه المسألة ويبتون فى أمرها :

رفوع النتائج العملية للحلم فى عالم الواقع ، ومدى المشابهة بين العالمين هى المعايير التى يستعملونها غريزيا (*) .

(*) صحيح أن المعارض الفذ إلى درجة الكمال ربما يعود إلى الاتهام ، ومع التسليم بحلم يعكس كالمراة صورة عالم الواقع تماما وكل الأعمال التى بدت فى الحلم تضاهيها على الفور أعمال طبق الأصل منها فى هذا العالم ، فإنه لا يزال يصح على أن هذا ليس شيئا أكثر من تناغم أو توافق وأنه أبعد =

إن كل شعور هو من أجل الأداء والعمل ، وكل شعور ينتهى بعمل وينتج عنه أداء - واليوم لا يتطلب الأمر حجة للبرهنة على هذه الحقائق .

ولكن بمزاج للطبيعة بلغ أقصى درجات الشذوذ والغرابة ، فى وسعنا أن نتصور أنه كان مختلفا ، فإن

= ما يكون عن الوضوح إذا ما كان عالم الحلم يشير إلى ذلك العالم الآخر الذى ينقل تفاصيله بخدافيرها بكل هذه الدقة .

وهذا الاعتراض يقود عميقا إلى الميتافيزيقيا وأنا لا أجادل فى أهميته . وإن دواعى الإنصاف لتقتضى منى أن أقول إنه لولا تعاليم زميل جوزيام رويس لما تسنى لى أن أفقه قوتها الكاملة ولا استطعت أن أوضح وجهة نظرى العملية والسيكولوجية لنفسى بالشكل التى هى عليه . وفى هذه المناسبة أؤثر أن أتثبت بوجهة النظر هذه ولكنى آمل أن نقد الدكتور رويس الأساسى لوظيفة الإدراك يرى الضوء قبل مضى وقت طويل .. [أشرت فى هذه المذكرة إلى كتاب رويس : الناحية الدينية للفلسفة **The Religions Aspect of Philosophy** الذى كان على وشك أن ينشر . وهذا الكتاب القوى كان يرى أن فكرة التنويه أو الإشارة تتضمن الإشارة إلى عقل يتميز بالشمول والإحاطة بحيث إنه سوف يملك كلاً من الحقيقتين والى من العقلية ، ويستعمل الأخيرة خاصة كرمز مثل للأولى . وفى ذلك الوقت لم أستطع دحض هذا الرأى الاستشرافى . وفيما بعد وبتأثير البروفسور د . س . ميلر إلى حد كبير (انظر مقالته « معنى الحقيقة والباطل » فى المجلة الفلسفية سنة ١٨٩٣ المجلد ٢ صفحة ٤٠٣) ، استطعت أن أدرك أن أهم أعمال قابلة للخبرة بشكل محدد فى وسعها أن تؤدى وظيفتها كوسطاء تماما كما تؤدىها نوايا العقل المطلق] .

مشاعري تتصرف وفقاً للوقائع والحقائق في نطاق عالم ناقدى .
 وإذن فالـم يستطيع ناقدى أن يبرهن على أن شعورى لا « يشير »
 إلى تلك الوقائع والحقائق التى يتصرف بمقتضاها ، فكيف
 يتسنى له أن يستمر فى أن يشك فى أن كلينا هو وأنا مدركان
 سواء بسواء لنفس عالم واحد حقيقى واحد ؟ إذا كان العمل
 يؤدى فى عالم واحد ، فلا بد وأن يكون العالم الذى يقصده
 الشعور ، أما إذا كان فى عالم آخر فذلك هو العالم الذى فى « ذهن
 الشعور » . فإذا كان شعورك لا يثمر فى عالمى ، فإننى أسميه
 منفصلاً تماماً برمته من عالمى . إننى أسميه فلسفة الوجود الذاتى
 الأوحد Solipsism ، وأسمى عالمه دنيا الأحلام . إذا
 لم يحثك ألم صرستك على التصرف كما لو كان عندى أنا ألم
 الضرس ، إذا لم تقل لى إما : « أعرف الآن مدى ما تعاني
 من ألم ! » أو تخبرنى عن علاج ، فإننى أنكر أن شعورك ،
 مهما شابه شعورى ، مدرك حقاً لشعورى . إنه لا يبدى أى
 علامة على كونك مدركا ، ومثل هذه العلامة لازمة على
 الإطلاق لإقرارى بأن شعورك مدرك لشعورى عالم به .

وقبل أن أستطيع أن أحسبك تقصد عالمى ، فيجب عليك
 أن تؤثر فى عالمى ، وقبل أن أستطيع أن أحسبك تغنى الكثير
 منه ، فيجب عليك أن تؤثر فى الكثير منه ، وقبل أن أستطيع
 أن أؤكد أنك تعنيه كما أعنيه فيجب عليك أن تؤثر فيه تماماً

كما يتعين على أن أعنيه إذا كنت في مكانك . وعندئذ ،
فأنا ، ناقدك ، سأعتقد بكل سرور ، أننا نفكر ، ليس
فقط في نفس الواقع وإنما نفكر فيه متماثلين ، ونفكر في
كثير من مداه .

بدون الآثار العملية لمشاعر جارتنا على عالمنا الخاص ،
فلن نستريب أبدا في وجود مشاعر جارتنا على الإطلاق ولن
نجد أنفسنا أبداً نلعب دور الناقد كما نفعل في هذا المقال .

إن دستور الطبيعة غريب مميز . في عالم كل واحد منا
توجد مرئيات معينة تسمى الأجسام البشرية تتحرك من حولنا
وتتصرف حيال كل المرئيات الأخرى هناك ، ودواعي
سلوكها هي ، إجمالاً ، ما تكون عليه دواعينا لو أنها كانت
أجسامنا . إنها تستعمل الكلمات والإيماءات والإشارات التي
إذا استعملناها تكمن وراءها أفكار - بيد أنها ليست مجرد
أفكار على الإطلاق ، ولكنها أفكار محددة بالدقة والضبط .
أنا أعتقد أن عندك فكرة النار بصفة عامة ، لأنني أراك
تتصرف حيال هذه النار في حجرتي تماماً كما أنصرف أنا
حيالها - نحركها ونقترب منها التماساً للدفع وهلم جرا .
ولكن ذلك يلزم مني بالاعتقاد بأنك إذا كنت تشعر « بالنار »
على الإطلاق ، فهذه النار بالذات هي التي تشعر بها .

وفي الواقع أننا عندما نعين أنفسنا ناقلين سيكولوجيين ،
فليس بتأثير اكتشاف أى واقع « يشابه » الشعور ، أننا
نستكشف أى واقع حقيقة يعنيه . إننا أولا نصبح على وعى
بأى منها يعنيه وبعد ذلك نفترض أن ذلك هو الذى يشبهه .

إننا نرى بعضنا بعضا .. ننظر إلى نفس المراثيات مشيرين
إليها ومقلبينها بطرق عديدة ، ومن ثم نأمل ونثق فى أن كل
مشاعرنا العديدة تشبه الواقع وتشبه بعضها بعضا .

ولكن ذلك أمر لسنا متأكدين منه أبداً — نظرياً .

ومع ذلك فإنها لتكون حقاً قضية جديدة بالتأمل ومثار
شغف كبير إذا ما هاجم سفاح جسمى ولكره طعناً ، أن أنفق
وقتاً كبيراً فى التأمل الحاذق الخفى فيما إذا كانت رؤيته
لجسمى تشبه رؤيتى أم أن الجسم الذى قصد حقاً أن يهينه
ليس بجسم ما فى نظر عقله بخلاف جسمى كليّة .

إن وجهة النظر العملية تزيل مثل هذه الأنسجة العنكبوتية
الميتافيزيقية بعيداً . إذا كان ما فى ذهنه ليس جسمى ، فلم
نسميه جسماً على الإطلاق ؟ إننى أستدل على عقله بلفظ ،
ونحن نرجع الأشياء التى تحدث لوجوده . وإن الاستدلال
ليكون باطلاً إذا ما عزل اللفظ ، بمجرد استنتاجه ، من
ارتباطه بالجسم الذى جعلنى أستنتجه ؛ وأرتبط بآخر ليس

لى على الإطلاق ، مهما كان من أمر اللغز الميتافيزيقي عن كيف يمكن للعقليين ، عقل السفاح وعقل أن يقصدا نفس الجسم .

إن الناس الذين يرون أجسام بعضهم بعضا تشارك نفس القضاء وتطأ نفس الأرض وتخوض نفس الماء ، وتجعل لنفس الهواء رنيناً ، وتتابع نفس اللعبة ، وتأكل من نفس القصة ، لن يعتقدوا أبداً في تعددية عوالم ذاتية أوحدية ، وجوداً وتفرداً .

ومع ذلك ، فحيث لا تحفل تصرفات عقل ما بعالم عقل آخر ، فالمسألة مختلفة .

هذا هو ما يحدث في الشعر والقصص . فكل واحد يعرف ايقانهم مثلاً ، ولكن ما دمنا نلازم القصة من حيث هي قصة بحث بدون اعتبار لوقائع إنتاجها ، فقليل منا من يتردد في الإقرار بأن هناك عدداً كبيراً مختلفاً من ايقانهم بعدد العقول المختلفة الملمة بالقصة(*) . وحقيقة أن كل الايقانوات نسب

(*) بمعنى أنه لا يوجد « ايقانهم » حقيق ، حتى ولا الايقانهم الذى كان فى عقل السير والتر سكوت إبان كتابته للقصة . فذلك الايقانهم هو فقط أول واحد من ذوات ايقانهم الأوحديّة . صحيح أن فى وسعنا أن نجعله الايقانهم الحقيق إذا شئنا ثم نقول إن الايقانوات الأخرى تعرفه أو لا تعرفه بقدر ما تشير إليه وتشبهه أم لا . ويتم هذا بإحضار السير =

بعضها بعضاً ، لا تبرهن على العكس .

ولكن إذا قدر لتغيير اختراعه امروء في النسخة التي عنده من الرواية ، أن ينعكس ويتردد مباشرة خلال كل الروايات الأخرى وينتج تغييرات في ذلك الشيء ، فعلينا عندئذ بسهولة أن نوافق على أن كل أولئك المفكرين كانوا يفكرون نفس الايقانهم بالذات ، وأنه سواء أكان قصصها أم غير قصص ، فإنه يشكل عالماً صغيراً يشترك فيه الجميع .

والترسكوت نفسه مؤلف الايقانهم الحقيقي وهذا نعمل موضوعاً مركباً من الاثنين . بيد أن هذا الموضوع ليس قصة بحثاً ولا بسيطة . إن له علاقات ديناميكية بالعالم المألوف المشترك في خبرة كل القراء . إن إيقانهم سير والتر سكوت وجد طريقته إلى المطبعة وطبع في مجلدات نستطيع جميعاً أن نتناولها ونستطيع أن نشير ونرجع إلى أي منها لنرى أي نسخة لدينا هي الصحيحة ... بمعنى النسخة الأصلية لسكوت نفسه . ونستطيع أن نرى المخطوط الأصلي . وموجز القول نستطيع أن نرجع إلى الايقانهم الذي في عقل سكوت بطرق رئيسية عديدة ومما لك كثيرة لهذا العالم الحقيقي لخبراتنا - وهو أمر ليس في وسعنا بأية حال أن نفعله مع إيقانهم أو ريببكا أو انتيكلار أو الايزاك يورك ، إذا أخذت القصة من حيث هي قصة قائمة بذاتها معزولة من ظروف إنتاجها .

ومن ثم فإن لدينا نفس المحك في كل مكان : هل نستطيع أن ننقل باستمرار من موضوعين في عقليْن . إلى موضوع ثالث يبدو أنه في كلا العقليْن لأن كل عقل يشعر بكل تعديل يترك الآخر بصماته عليه ؟ إذا كان الأمر كذلك فإن الموضوعين الأولين المسميين ، مشتقان ، وهذا أقل ما يقال ، من نفس الموضوع الثالث . ويمكن اعتبارهما إذا كانا يشبهان بعضهما بعضاً أنهما يشيران إلى نفس الواقع أو الحقيقة الواحدة .

أما رقد بلغنا هذه النقطة ، ففي وسعنا أن نتناول أطروحتنا ونحسمها مرة أخرى .

وحيث إننا ما زلنا نسمى الواقع باسم س ، مع السماح لشعور الناقد بأن يشهد به ، ففي وسعنا أن نقول إن أى شعور آخر سيعتبر مدركا لـ س بشرط أن يشبه س ويشير إل س فى نفس الوقت كما يتجلى ذلك فى إما بتعديله لـ س مباشرة وإما بتعديله لأى واقع آخر : ص أو ع أو غ يعرف الناقد أنه متصل بـ س . أو بعبارة أوجز على هذا النحو ؛ إنه شعور س يعرف إما حقيقة أو واقع يشبهه وسواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يؤدى عمد . فإذا كان يشابه بدون أداء أو عمل فهو حلم ، وإذا كان يؤدى أو يعمل بدون مشابهة فهو خطأ(*) .

(*) من بين مثل تلك الأخطاء ، تلك الحالات التى يعمل فيها شعورى بمقتضى حقيقة واقع لا يشبه جزئيا ومع ذلك لا يقصده : كما يحدث مثلا عندما آخذ مظلتك وأنا أقصد أن آخذ مظلى ولا يمكن أن يقال هنا إننى أعرف مظلتك أو أعرف مظلتى ، والأخيرة يشبهها شعورى بشكل أكثر اكتمالا . إننى أخطأ كليهما مخطئا تمثيل محتواهما . . . الخ . . . لقد تحدثنا فى المتي كما لو كان الناقد بالضرورة عقلا والشعور المنتقد عقلا آخر . ولكن الشعور المنتقد وناقده قد يكونان سابقا ولاحقا شعورين لنفس العقل وهنا قد يبدو أن فى وسعنا الاستغناء عن فكرة الأداء لكنى نبرهن على أن الناقد والمنتقد يشيران إلى ويقصدان أن يمثل نفس الشيء . إننا نظن أننا =

ولنا لنخشى أن القارئ قد يعتبر هذه القاعدة عديمة الأهمية وتتطلب إيضاحا .

ومن ثم تكاد لا نستحق عناء هذه الصفحات الكثيرة ، خصوصا عندما يعتبر أن الحالات الوحيدة التي تنطبق عليها

= نرى مشاعرنا الماضية بطريقة مباشرة ونعرف ما تشير إليه بدون استدعاء . وعلى أسوأ الفروض ففى وسعنا دائماً أن ثبتت نية شعورنا الراهن ونجمله يشير إلى نفس الحقيقة أو الواقع الذى يكون أى واحد من مشاعرنا السابقة قد أشار إليه . وعلى هذا فنحن لا نحتاج إلى أداء هنا لكى نتأكد من أن الشعور وناقده يعينان نفس الـ الحقيقية . حسنا ، ذلك أحسن إذا كان هذا هكذا ! لقد تناولنا بشكل واف المسألة الأكثر تعقيدا وصعوبة فى المتن ولا جناح علينا من أن ندع هذه المسألة الأيسر تمر . والشيء الرئيسى فى الوقت الحاضر هو ملازمة علم النفس العمل وإغفال الصعوبات والمشكلات الميتافيزيقية .

ثمة ملاحظة أخرى : من الملاحظ أن قاعدتنا لا تحتوى أى شيء يتطابق مع مبدأ الإدراك العظيم الذى وضعه البروفسور فرير Ferrier فى كتابه Institutes of Metaphysic ، الذى تبناه فيما يبدو كل اتباع فيشته Fichte ، ألا وهو المبدأ القاضى بأن المعرفة ، لكى تتشكل وتتكون يجب أن تكون هناك معرفة بالعقل العارف جنباً إلى جنب مع أى شيء آخر يعرف أيا ما كان : ليس س كما افترضنا ولكن س + نفسى ينبغى أن تكون أقل ما يمكن أن أعرف . ومن المؤكد أن بداهة الجنس البشرى لا تحكم أبداً باستعمال مبدأ كهذا عندما تحاول أن تميز بين حالات الوعى التى هى معرفة وحالات الوعى التى ليست معرفة بحيث إن مبدأ فرير إذا كان له أى ثبوت أو صحة على الإطلاق فلا بد وأن يكون متعلقاً بالإمكان الميتافيزيقى للوعى ، إجمالاً ، وليس بالقانون الأساسى للوعى الإدراكى المعترف . به عملياً . لذلك لا جناح علينا من أن نمر عليه مر الكرام هنا بدون مزيد من الملاحظة .

هى السنن الناموسية ، وأن كل مجال التفكير الرمزى أو الإدراكى يفلت من قبضتها .

وحيث يكون الواقع إما شيئاً مادياً أو فعلاً أو حالة وعى للناقد فى وسعى أن أعكسه فى عقلى وأتصرف بمقتضاه فى نفس الوقت - فى الحالة الأخيرة بطريقة غير مباشرة ، طبعاً - حالماً أدركه إدراكاً حسياً . ولكن هناك ضروراً كثيرة من الإدراك يُسمح لها عموماً وشمولاً ، أن تكون كذلك ، وهى لا تعكس وقائعها ولا يُتصرف بمقتضاها .

إننا فى مجال التفكير الرمزى برمته ، عموماً نستمسك بأن نقصد ونحدث عن ونصل إلى استنتاجات عن - أى بالإيجاز نعرف - وقائع معينة فى نفس الوقت بدون أن يكون عندنا فى وعينا الذاتى أى مادة عقلية نشهها حتى ولو بدرجة بعيدة .

إننا نتعلم عنها بوساطة اللغة التى لا توقظ أى وعى يتجاوز جرسها ونحن نعرف أى وقائع تكون بوساطة أضال لمحة وأكثرها شظوية من محتوى بعيد قد تحتوى عليه وبدون تصور مباشر لنفسها . وحيث إن العقول قد تختلف فاسمحوا لى أن أتحدث بضمير المتكلم . وأنا على يقين من أن تفكيرى الذاتى الجارى له كلمات لمادته الذاتية تكاد تكون مقصورة عليه ،

كلمات تصبح واضحة بينة مفهومة بإرجاعها إلى واقع ما يقع وراء أفق الوعي المباشر والتي أنا على وعي بها فقط كنهاية مطاف ، أكثر وجودا وقياما في اتجاه معين ، قد تفضى إليه الكلمات ، ولكنها لم تفض إليه بعد . أما فموى أو موضوع الكلمات فهو عادة شيء يبدو أننى ، عقليا ، أنظمه لطريقة خلفية تقريبا كما أطرح إبهامى فوق كتفى لكى أشير إلى شيء بدون أن أنظر حولى ، إذا كنت فقط متأكدا تماما أن الشيء هناك . وإن فموى أو فصارى الأمر أو نتيجة الكلمات هى شيء يبدو أننى اتجه وأميل برأسى حياله كما لو كنت أمنح موافقتى على وجوده على الرغم من أن كل ما تقع عين عقلى عليه قد يكون مزقا لصورة مرتبطة بها . بيد أنها مزق ، إذا كانت فقط مزودة بشعور الألفسة والاعتیاد والواقع ، تجعلنى أشعر أن الكل الذى ننتمى إليه منطقى ومطابق للعقل وحقيق ومناسب لكى يعضى إلى غايته ويمر بسلام .

هنا إذن الوعي الإدراكى على نطاق واسع ، ومع ذلك فإن ما يعرفه فإنه قليلا ما يشبهه ولو فى أقل درجة . إن القاعدة التى نصوغها أخيراً لموضوعنا الأساسى يجب ، من ثم ، أن تكون أكثر كمالا . فى وسعنا الآن أن نعبر عنها على النحو التالى :

المدرک يعرف أئما حقيقة أو واقع بعمل بمقتضاه وبشبهه
بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، والشعور المدرک حسب
يعرف (*) الحقيقة أو الواقع كلما انتهت فعه أو كونا بمدرک
يعمل بمقتضى ذلك الواقع أو بشبهه أو بطريقة أخرى يرتبط
أو بسياقه ومحتواه .

والمدرک الأخير قد يكون إما هسًا نفسيًا وإما فكرة
متعلقة بمراكز الحس . وعند ما أقول إن الفكرة يجب أن
تنتهى بمثل هذا المدرک فإننى أعنى أنها يجب فى النهاية أن
تكون قادرة على أن تفضى فى نهاية المطاف إلى ذلك ، عن
طريق الخبرة العملية إذا كان الشعور النهائى هسًا نفسيًا ،
وعن طريق الإيحاء المنطقى أو الناشئ عن العادة إذا كانت
مجرد صورة فى العقل فحسب .

إن ضرب مثل هنا يجعل المسألة أكثر وضوحا .

إننى أفتح أول كتاب النقطة وأقرأ أول جملة تقع عليها
عينى : « رأى نيوتون صنعة الله فى السماوات بنفس الوضوح
والجلاء مثل بالى فى مملكة الحيوان » وسرعان ما أنظر خلفا

Is an incomplete 'thought about' that reality, (*)
that reality is its 'topic', etc.

وأحاول أن أحل الحالة الذاتية التي أدركت بها هذه الجملة بسرعة وأنا أقروها :

أولا كان هناك شعور واضح بأن الجملة مفهومة ومطابقة للعقل ومترجمة بعالم الراقم .

وكان هناك أيضا إحساس بالاتفاق أو التناغم بين « نيوتون » و « پالى » و « الله » . ولم تكن هناك صورة ظاهرة تربط بكلمات « السماوات » أو « صنعة » أو « الله » . ولقد كانت مجرد كلمات فحسب .

أما فيما يتعلق « بمملكة الحيوان » فأعتقد أنه كان هناك أضال وعى (ربما كان من المحتمل أنها صورة لسلم) بمتحف علم الحيوان القائم في مدينة كامبردج حيث أكتب :

وكذلك الأمر بالقياس إلى « پالى » ، فقد كان هناك وعى ضئيل بكتاب صغير بغلاف جلدى قائم . وفيما يختص بنيوتون منظر واضح جميل للركن الأسفل الأيمن لبروج (*) معقوص .

هذه هي كل المادة العقلية التي أستطيع اكتشافها أول وعي بمعنى هذه الجملة . بل إنى لأخشى أن هذا كله ما كان ليكون موجودا لو أننى صادفت الجملة في قراءة أصلية

(*) البروج هنا معناه لباس للرأس . (المترجم)

حقيقية للكتاب ولم ألتقطها التقاطا كيفما اتفق من أجل إجراء تجربة . ومع ذلك فقد كان وعي إدراكيا حتماً .

إن الحملة عن « الحقائق أو الوقائع » - التي يعترف ناقدى السيكلولوجى - إذ يجب علينا ألا ننسأه - بأنها كذلك ، حتى وهو يقر بشعورى الواضح بأنها ~~فهم~~ حقائق أو وقائع ، وبأن تسليمى بالصحة العامة لما أقرؤه منها ، معرفة حقيقية من جانبي .

والآن ، ما الذى يسوغ لناقدى أن يكون لنا ومتساهلا إلى هذا الحد ؟

هذا الوعى الناقص من قبلى بشكل فريد ، المؤلف من رموز لا تشبه ولا تؤثر فى الوقائع التى تمثلها - كيف يمكن له أن يكون متأكدا من أن وعي فاهم ومدرك لنفس الوقائع أو الحقائق بالذات التى عنده هو فى ذهنه ؟

إنه متأكد لأنه فى حالات شبيهة لا حصر لها ، رأى مثل هذه الأفكار الناقصة والرمزية ، تنتهى بإتمام نفسها وتنمية نفسها إلى مدركات حسية عدلت وربما شابهت أفكاره ذاتها .

وبعبارة « إتمام نفسها وتنمية نفسها » يقصد انقيادها لاتجاهاتها وميولها بحيث تتبع الخواطر الموجودة فيها نشوئيا ، عاملة فى الاتجاه الذى يبدو أنها تشير إليه ، مروقة شبه

الظل ، موضحة الحالة ، لامة شعث السجاف ، الذى هو جزء من تكوينها والذى فى وسطه يبدو أن نواة المحتوى الذاتى الأكثر كيانية ، تكمن واعية .

وعلى هذا فى وسعى أن أطور فكرتى فى اتجاه بالى بالحصول على المجلد الجلودى الأسمر واضع العبارات التى عن مملكة الحيوان أمام عيني الناقد .

وفى وسعى أن أقنعه بأن الكلمات تعنى لى تماماً ما تعنيه له سواء بسواء ، بأن أريه فى شكل ملموس محسوس ، الحيوانات ذاتها وترتيبها ونظامه الذى تعالجه الصفحات . وفى وسعى أن أحصل على مؤلفات نيوتون ولوحاته ، أو إذا أثرت اتباع أسلوب الشعر المستعار فى وسعى أن أخنق ناقدى بالدخان فى مسائل وشئون القرن السابع عشر المتصلة ببيئة نيوتون لكى أبين أن كلمة « نيوتون » لها نفس الموضع والعلاقات فى كلا عقلينا . وأخيراً فى وسعى ، بالكلام والأعمال ، أن أقنعه بأن ما أعنيه بالله والسموات وبالتشبيه الخاص بالصنعة هو بالضبط ما يعنيه هو أيضاً . إن برهائى ، فى مراده الأخير ، يابجأ إلى حواسه .

وفكرتى تجعلنى أضرب على وتر حواسه ، وأتصرف بمقتضاها تماماً مثلما يضرب هو على وتر حواسى ويتصرف بمقتضاها لو أنه كان يقتنى أثر نتائج إدراك حسى من قبيله .

إن فكرتى أنا عندئذ - عمليا - تنتهى عند وقائعه هو :

وهو من ثم يفترض - قصدا وتصميما ورغبة - أنها
منها وأنها تشب باطنيا ما تكون عليه فكرته ، لو أنها كانت من
نفس النوع الرمزى مثل فكرتى . ومحور ومدار ومرتكز
وسند اقتناعه الفعلى ، هو العملية المحسوسة التى تقودنى
فكرتى أو ربما تقودنى إلى إنجازها - ألا وهى إحضار
كتاب پالى ، ولوحة نيوتون أمام عينيه .

وفى التحليل النهائى ، آخر الأمر ، إذن ، أننا نعتقد
أننا جميعاً نعرف ونفكر فى ونتحدث عن نفس العالم لأننا
نعتقد أن مدركاتنا الحسية ملك مشترك مشاع بيننا . ونحن
نعتقد بهذا لأن المدركات الحسية لكل منا يبدو أنها تتغير تبعاً
للتغيرات الحادثة فى المدركات الحسية لشخص آخر . إن
ما هو أنا بالنسبة إليكم ، هو فى المحل الأول ، مدرك حسى
من قبلكم أنتم . بيد أننى ، على غير توقع منكم أفتح كتاباً
وأريكم إياه متفوها بكلمات معينة فى غضون ذلك . هذه
التصرفات هى أيضاً مدركاتكم الحسية ولكنها تشبه جداً
تصرفات وأعمالاً من قبلكم مع مشاعر تحفزها الدرجة أنكم
لا تشكّون فى أن لدى المشاعر أيضاً أو أن الكتاب كتاب واحد
يُحسُّ به فى كلا عالميننا . أما كونه يُحسُّ بنفس الطريقة

وكون مشاعري به تشبه مشاعركم ، فشيء لا يمكننا أبداً أن نتأكد منه ولكننا نفترضه كأبسط فرض يقابل الحالة . وفي الواقع من الأمر فإننا لسنا أبداً متأكدين منه . وكنظرية للمعرفة في وسعنا فقط أن نقول إن المشاعر التي لا ينبغي أن تشبه بعضها بعضاً ، فإن كليها لا يمكنها أن تعرف نفس الشيء في نفس الوقت بنفس الطريقة(*) فإذا تشبث كل منهما بمدركه الخاص على أنه الواقع أو الحقيقة ، فإنه ملزم بأن يقول عن المدرك الآخر إنه على الرغم من أنه قد يفهم ذلك الواقع ويبرهن على هذا بإعمال تغيير فيه ، إلا أنه ، إذا لم يشابهه فهو باطل وخاطيء(**) إذا كان ذلك هو شأن المدركات ، فكم هو كذلك وأكثر بالنسبة للأنماط الأعلى من التفكير ! وحتى في مجال الإحساس فإن الأفراد — على الأرجح — مختلفون بما فيه الكفاية . على أن الدراسة المقارنة

(*) على الرغم من أن كليهما قد ينتهيان بنفس الشيء ويكونان فكرتين كاملتين « عنه » .

(**) إن الفرق بين المثالية والواقعية فرق تافه هنا . والمذكور في المتن موافق لكلتا النظريتين . إن قانونا بمقتضاه يغير مدركي مدركك مباشرة ، لا يزيد إيهاما ونموضاً عن قانون يغير به أولاً واقعا مادياً ثم بعد ذلك يغير الواقع مدركك . وفي كلتا الحالتين فأنا وأنت ملتزمان في عالم مستمر ولا نبدوان نشكل زوجاً من الذات الأوحدية ، وجوداً وانفراداً .

لأبسط العناصر الإدراكية يبدو أنها تدل على تباين أوسع .
وعندما يتعلق الأمر بالنظريات العامة والاتجاهات الانفعالية
حيال الحياة ، فإن الوقت يحين حقاً لنقول مع ثاكري :
« صديقي . . . إن عالمين مختلفين يسيران تحت قبعتك وقبعتي » .
ماذا يمكن أن ينقذنا على الإطلاق ويحول بيننا وبين
التمزق بدداً في فوضى من الذوات الأوحدية وجوداً ،
الصادة المخشبة تبادلاً ؟

بأى سبيل تستطيع عقولنا المتعددة أن تتحدث وتتصل ؟
لاشئ سوى التشابه المتبادل لتلك الفئة من مشاعرنا الإدراكية
التي لديها القدرة على تعديل بعضها البعض الآخر ، التي هي
مجرد « معرفات - إحاطة » خرساء والتي يجب أيضاً أن تشابه
وقائعها وحقائقها ، أو لا تعرفها - ضبطاً - على الإطلاق .
إلى مثل هذه الشذرات من « معرفة - الإحاطة » يجب
أن تنتهى كل « معرفتنا عن » وأن تحمل معنى بهذا المطاف
الممكن كجزء من محتواها .

هذه المدركات ، هذه النهايات مطاف ، هذه الأشياء
المحسوسة ، هذه المسائل - الإحاطة فحسب ، هي الحقائق
الوحيدة التي نعرفها بطريقة مباشرة وتاريخ تفكيرنا برمته
هو تاريخ إحلالنا لواحدة منها محل الأخرى واختزال البديل
إلى مقام علامة إدراكية .

ومهما يكن نصيبها من ازدياد بعض المفكرين ، إلا أن هذه الإحساسات وحركات الخاطر هي الوطن الأصلي ، هي المرسى ، هي الركيزة ، هي الحدود الأولى والأخيرة للعقل *the terminus a quo and the terminus ad quem* . والتاس هذه المحطات والتخوم ينبغي أن يكون هدفنا بكل تفكيرنا الأسمى . إنها تحتم النقاش ، وتحطم الغرور الباطل للمعرفة ، وبدونها نتوه جميعاً في بحر من الضياع لانفهم فيه معاني بعضنا بعضاً .

إذا تصرف رجلان تصرفاً متماثلاً بمقتضى مدرك حسي ، فإنهما يعتقدان أنهما يشعران شعوراً متماثلاً حياله ، وإذا لم يفعلا ، فقد يرتابان في أنهما يعرفانه بطرق مختلفة . ولن نستطيع التيقن أبداً من أننا نفهم بعضنا البعض الآخر حتى يتسنى لنا أن نضع المسألة على هذا المحك (*) .

وهذا هو السبب في أن المناقشات الميتافيزيقية تشبه كثيراً

(*) « لا توجد شئ تفرقة في المعنى بلغت حداً من الدقة بحيث لا تتألف من أي شئ سوى فرق يمكن في الممارسة . ومن ثم يبدو أن قاعدة بلوغ [أعلى] مراتب وضوح التصور أو الفهم هي كما يلي : « اعتبر أية نتائج ، من المحتمل أن تكون لها آثار عملية يمكن أن نتصور أن موضوع إدراكنا يحملها . وإذن فإدراكنا لهذه النتائج هو كل إدراكنا للموضوع » . من أقوال تشارلز . س . بيرس « كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ »

“How to make our ideas clear” in *Popular Science Monthly*, New York, January, 1978, P. 293.

الطعن في الهواء ، إذ ليس فيها قضية عملية من نوع حسى .
هذا في حين أن النظريات « العلمية » تنتهى دائماً بمدركات
حسية محددة . في وسعك أن تستخرج إحساساً ممكناً من
نظريتك وباصطحابك لى إلى مختبرك تبرهن أن نظريتك
صحيحة بالنسبة لعالمى بأن تعطينى الإحساس هنا وهناك .

جميل هروب العقل التصورى خلال الطبقات العليا من
هواء الحقيقة فلا عجب أن الفلاسفة ما زالوا مهوورين به ،
ولا عجب أنهم ينظرون بشئ من الازدراء نحو طبقة
الأرض السفلى من الشعور التى اندفعت منها الآلهة إلى أعلى .
ولكن الويل لها إذا لم تعد إلى بيتها ، إلى خيلها ، وإذا لم
تكن لها رواس ترتكز عليها ، وعمد تعصمها من التخلخل ،
ومأوى تأوى إليه ، ستعصف بها كل ريح صرصر عاتية ،
وكمثل بلونات الألعاب النارية سترتفع إلى عنان السماء صوب
النجوم .

ملاحظات — سيلاحظ القارئ بدون عناء أن القسطن
الكبير من معالجة موضوع وظيفة الحقيقة الذى نوقش
بإسهاب بعد ذلك « فى البراجماتية » كان واضحاً بيناً من قبل
فى تلك المقالة المبكرة وسيلاحظ أيضاً كم من هذا المقدار
قدّر له أن يفسر فيما بعد . فى تلك المقالة الأسبق نجد
توكيداً صريحاً لما يلى :

- ١ - الواقع أو الحقيقة ، خارج عن الفكرة الصحيحة .
- ٢ - الناقد ، القارئ ، أو العارف النظرى الفيلسوف بعقيدته الخاصة كضمان يكفل وجود هذا الواقع أو الحقيقة .
- ٣ - البيئة الراحنة كما يختبرها الشخص من حيث هي قابلة للممارسة ، كوسيط أو وسيلة تصل العارف بالمعروف وتعطى المعرفة الإدراكية .

٤ - فكرة الإشارة ، عن طريق هذا الوسيط ، إلى الحقيقة أو الواقع كشرط واحد للقول بأننا نعرفها .

٥ - فكرة مشابهتها ، وفي آخر الأمر التأثير فيها ، على اعتبار أنها تحدد وتعين الإشارة إليها ، وليس إلى شئ آخر .

٦ - حذف « هذه المعرفة النظرية » بحيث إن علاقة الحقيقة برمتها تقع فى نطاق الاتصالات المستمرة للخبرة الملموسة وتتكون من سبل معينة تختلف باختلاف كل مسند ومسند إليه ، وقابلة بشكل حساس لأن توصف بالتفصيل .

أما عيوب هذه المعالجة المبكرة للموضوع فهى :

- ١ - احتمال الإفراط فى إبراز فكرة المشابهة ، إلى درجة الجحوظ ، وهى على الرغم من كونها وظيفة أساسية فى عملية المعرفة ، إلا أنها غالباً ما يُستغنى عنها .

٢ - الإطناب غير اللائق المتجاوز الحد الذى يضع مركز الثقل على الأداء والعمل بمقتضى الوطر ذاته ، وهو فى حالات كثيرة باتُّ حقاً فى أن ذلك هو ما نشير إليه ، ولكنه كثيراً ما يكون مفتقراً إلى عمليات تؤدى بمقتضى أشياء أخرى تتصل بالوطر ، أو أنها تحله محله .

٣ - المعالجة الناقصة للفكرة المعممة لاستخدامية أو تشغيلية الشعور أو الفكرة كمعادلة أو مكافئة لتلك الملاءمة الكافية للحقيقة المعينة أو الواقع المعين الذى يؤلف حقيقة الفكرة . إنها هذه الفكرة الأكثر تعميمًا بحيث إنها تغطى وتشمل كل تلك المواصفات مثل الإشارة والملاءمة والإعمالية أو المشابهة ، التى تميز بين وجهة نظر ديوى وشيلر من جهة وبلينى من جهة أخرى .

٤ - المعالجة الخاصة بالمدركات الحسية على اعتبار أنها الدولة الوحيدة للواقع أو الحقيقة . إننى الآن أعالج المدركات أو المفاهيم كدولة إحدائية متوافقة الرتبة أو الدرجة .

المحاضرة التالية تمثل إلاماً أوسع للموضوع من جانب الكاتب .

النمور في الهند^(*)

هناك طريقتان لمعرفة الأشياء ، معرفتها بطريقة مباشرة
أو بدسياً (حدسياً أو ذوقياً) ومعرفتها تصوريا (ذهنياً)
أو تمثيلاً ونيابة :

وعلى الرغم من أن مثل هذه الأشياء كالورق الأبيض أمام
أعيننا يمكن أن تعرف بالبداهة ، إلا أن معظم الأشياء التي
نعرفها ، كالنمور الموجودة الآن في الهند مثلاً ، أو النظام
المدرسى للفلسفة ، لا تعرف إلا تمثيلاً ، أو نيابة ، أو رمزاً .
لنفرض ، ابتغاء تحديد أفكارنا ؛ أننا نأخذ حالة أولية
من المعرفة التصورية الذهنية ، ولتكن معرفتنا بالنمور في الهند
ونحن جالسون هنا بالضبط ، ماذا نعني بقولنا إننا هنا نعرف
النمور ؟

ما هي الحقيقة الدقيقة المضبوطة التي يعرف بها الإدراك
المدعى ، بكل هذه الثقة ، على حد تعبير كلمات شادورث
هودجسون ، الحالية من الرشاقة ، ولكن القيّمة ؟

(*) اقتباسات من خطاب رئاسي ألقى أمام الرابطة السيكولوجية
الأمريكية The American Psychological Association, Pw
The Psychological Review, vol. ii, P. 105, (1895)

نشر في مجلة علم النفس

إن معظم الناس سوف يجيبون بأن ما نعينه بمعرفة النور هو جعلها ، مهما كانت غائبة بالجسم ، حاضرة على نحو ما في تفكيرنا ، أو أن معرفتنا لها نعرف كحضور لتفكيرنا فيها .
ثمّة لغز كبير ، يحيط عادة بهذا الحضور العجيب في الغياب .
والفلسفة المدرسية ، التي ليست سوى بداهة تطورت إلى حذقة تعاليمية ، سنفسرها على أنها ضرب عجيب من الوجود يسمى عدم الوجود القصدى ، للنور في عقلنا . وعلى الأقل جداً ، فإن الناس سيقولون إن ما نعينه بمعرفة النور هو الإشارة إليها عقلياً ونحن جالسون هنا .

ولكن ما الذى نعينه بالإشارة في حالة كهذه ؟

على أى نحو نعرف الإشارة هنا ؟

عن هذا السؤال سأعطى جواباً عادياً مألوفاً جداً — جواباً لا يجتاز المجالات السابقة للبداهة وعلم الفلسفة الكلامية فحسب ، وإنما أيضاً كل الحلول السابقة لكل كُتّاب فلسفة الكلام تقريباً الذين قد رلى أن أقرأهم .

إن الجواب ، فى أوجز صياغة له هو :

إن إشارة تفكيرنا إلى النور نعرف فقط وببساطة كسلسلة من الصحابة العقلية أو موكب من الرفقاء ، وآثار حركته تتبع التفكير ، فإن ذلك يفضى بتوافق ، إذا اتبع سبيله ، إلى

محتوى مثالى ما ، أوسياق حقيقى واقعى ، بل وإلى وجود حقيقى مباشر للنمور .

لإنها تُعرف برفضنا للهور (نمـر أمريكى أرقط شجرى العادات) ، إذا عرض علينا ذلك الوحش على اعتبار أنه نمـر ، وبموافقتنا على نمـر حقيقى إذا عرض علينا أنها تعرف بقدرتنا على النطق بكل أنواع الفروض التى لا تناقض كل الفروض الأخرى الصحيحة بالنسبة للنمور الحقيقية . بل إنها لتُعرف أيضاً ، إذا حملنا النمور على محمل الجدل جدياً ، بتصرفات وأعمال من قبلنا قد تنتهى مباشرة بنمور نستبدلُ هُهاً ونحدها بالشكل الذى هى عليه كما لو أننا نقوم برحلة إلى الهند بغرض صيد النمور ونجلب معنا كمية كبيرة من جلود هذه الحيوانات الخبيثة المساوغة التى تسنى لنا أن نطأها بأقدامنا .

وفى كل ذلك ليس ثمة استشراف ذاتى فى صورنا العقلية إذا أضمت بحد ذاتها . إنها حقيقة ظواهرية واحدة ، والنمور حقيقة أخرى ، وإشارتها إلى النمور علاقة عادية تماماً فى نطاق الخبرة وفى داخل قابليتها للممارسة ، إذا سلمت بأن هناك عالماً رابطاً .

وبالاختصار فإن الأفكار والنمور هى فى حد ذاتها

مفكوكة وفالته ومنفصلة على حد تعبير هيوم ، كأي شيتين آخرين . والإشارة تعنى هنا عملية خارجية واتفاقية إضافية كأية عملية أخرى تنتجها الطبيعة(*) وفي مرجوى أنكم قد توافقوننى الآن على أنه فى المعرفة التمثيلية النيابية ، لا يوجد ثمة سر أو لغز باطنى خاص ، وإنما فقط سلسلة خارجية من الوسطاء الماديين أو العقليين تربط الفكرة بالشئ . أنه معرفة شئ ، هنا هو لقيادة ضلوع سياره أو تحوى بزوره العالم .

كل ذلك عرضه علينا ، بشكل فى غاية التثقيف ، زميلنا د . س ميلر فى اجتماعنا فى نيويورك فى عيد الميلاد الماضى . وإنى لأسجل له هذا الاعتراف بالفضل الذى أنا مدين له به ، لكى أعيد توكيد وتثبيت رأى الذى كان متردداً وقتنا ما(**) .

(*) « إننا نقول إن حجراً فى أرض قد ، « يلام » ثقباً فى أرض أخرى ولكن علاقة « الملامة » ما دام لا يحمل أحد الحجر إلى الثقب ويلقيه فيه ، ليست سوى اسم واحد لحقيقة أن مثل هذا الفعل قد يحدث . وكذلك فى معرفة النور هنا والآن . إنها ليست إلا اسماً توعياً تبادلياً لسبيل ترابطى وحدى فوق ذلك ، قد يحدث .

See Dr. Miller's articles on Truth and Error, and on (**) Content and Function, in the Philosophical Review, July, 1893, and Nov., 1895

فلنتنقل بعد ذلك إلى حالة المعرفة المباشرة أو اللقائية ،
بموضوع ، وليكن الموضوع الورقة البيضاء التي
أمام أعيننا .

إن مادة التفكير ومادة الشيء هما هنا نفس الشيء .
الطبيعة بلا تمييز ، كما رأينا منذ برهة ، ولا يوجد محتوى
من الوسطاء أو الرفقاء ليقف بين الفكرة والشيء ويفصل
بينهما . لا يوجد « حضور في غياب » هنا ، ولا « إشارة » ،
ولنأخذ إحاطة شاملة كاملة بالورقة من قبيل الفكرة . ومن
الواضح أن المعرفة لا يمكن الآن تفسيرها بالضبط كما كان
الشان عندما كانت النور هي موضوعها .

ثمة حالات من المعرفة المباشرة ، تماماً كهذه ،
« منقطعة » خلال خبراتنا على طول الخط . في مكان ما ،
يستند اعتقادنا دائماً إلى معلومات أخيرية ومفروضات نهائية
مثل بياض ونعومة أو تربيع هذه الورقة . وسواء أكانت
مثل هذه الصفات نواحي نهائية حقاً من الوجود أو الكينونة
أم مجرد فروض فحسب من قبلنا ، نتمسك بها حتى نحصل
على معلومات أوفى ، مسألة نافهة بالنسبة لبحثنا الراهن .
ما دمنا نعتقد بها ونصدقها ، فإننا نرى موضوعنا
وجهاً لوجه . ما الذي نعنيه إذن « بمعرفة » هذا النوع من

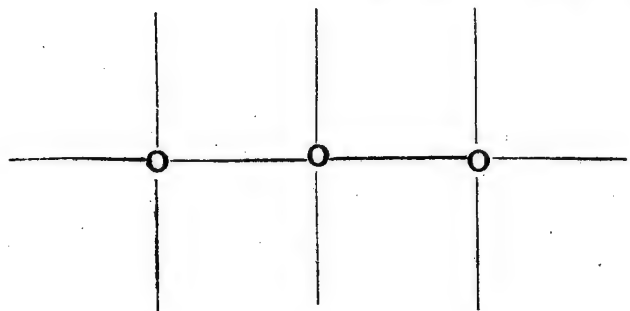
الموضوع ؟ لأن هذه هي أيضاً الطريقة التي ينبغي علينا أن نعرف بها النور إذا قدر لفكرتنا التصورية الذهنية عنه أن تنتهى بأن تقودنا إلى عرين النمر . وحيث إن هذه المحاضرة يجب ألا تطول ، فلزام على أن أعطى جوابى بكل إيجاز فى كلمات قليلة ما استطعت إلى ذلك سبيلا . واسمحوا لى أولاً أن أقول هذا :

ما دامت الورقة البيضاء أو أية حقيقة ختامية أخرى فى خبرتنا تعتبر داخلية أيضاً فى خبرة امرئ آخر ؛ وأنتا ، بمعرفتنا لها نعتبر عارفين بها هناك مثلما نحن عارفون بها هنا أيضاً ، ومادام يعتبر كذلك مجرد قناع لجزئيات خفية أن خبرات أخرى مستحيلة من لدنا عندئذ ، قد تنكشف عارية يوماً ما على الملأ ، ومادامت حالة نمر فى الهند ثانية - حيث إن الأشياء المعروفة خبرات غائبة ، فالمعرفة لا يمكن أن تتكون إلا من المرور بسهولة وملاسة نحوها بوساطة المحتوى الوسيطى الذى يهينه العالم .

ولكن إذا كانت نظرتنا الذاتية الخاصة للورقة تعتبر فى حالة تجريد من كل حدث آخر ، كما لو كانت 'تكون' بحد ذاتها الكون (وربما تفعل ذلك تماماً ، إذ أى شيء كان ، فى وسعنا أن نفهمه على العكس)

فعندئذ تكون الورقة المنظورة ورويتها ليستا سوى اسمين
لحقيقة واحدة لا تنقسم ، هي ، إذا سميت صوابا وسداداً ،
الواقعة ، الحقيقة ، الظاهرة ، أو الخبرة . فالورقة في
العقل ، والعقل حول الورقة محيط بها ، لأن الورقة والعقل
أيسا سوى اسمين يُعطيان فيما بعد تجربة واحدة ، عندما
تؤخذ في عالم أكبر وأوسع تشكل منه جزءاً ، فإن اتصالاتها
وروابطها تُتتبعُ في اتجاهات مختلفة (*) . وإذن فلكي

(*) إن المقصود بهذا هو أن « الخبرة » يمكن إرجاعها إلى واحد من
اثنين من نظامين ترابطيين كبيرين ، إما التاريخ الفكري لممارس الفكرة ،
وإما الحقائق المختبرة للعالم . وهي تشكل جزءاً من كلا هذين النظامين ،
ويمكن اعتبارها حقاً كنقطة من نقاط تقاطعهما . ويمكن للمرء أن يمثل
التاريخ الفكري أو الفعل بخط عمودي



ولكن نفس الموضوع ○ ، يظهر أيضاً في التاريخ الفكري لأشخاص
مختلفين تمثله الخطوط العمودية الأخرى . ومن ثم فهو يتوقف عن أنه
يكون الحيَازة الخاصة لتجربة واحدة ويصبح ، إن صبح هذا التعبير -

تكون المعرفة مباشرة أو بديهية ، فلا بد وأن يكون المحتوى العقلي والشئ ، مماثلين ومطابقين . وهذا تعريف مختلف جداً عن التعريف الذى أعطيناه خاصا بالمعرفة التمثيلية ، ولكن أيا من التعريفين لا يتضمن تلك الأفكار الخفية الملتغزة عن الاستشراف الذاتى والحضور فى الغياب التى أصبحت جزءاً جوهرياً من أفكار المعرفة عند كلا الفلاسفة وعامة الناس (*)

= شيئاً مشتركاً أو عاماً أو على الشروع . ويمكننا أن نتبع تاريخه الخارجى بهذه الطريقة ونمثله بالخط الأفقى [فهو يُعرف أيضاً تمثيلاً عند نقاط أخرى للخطوط العمودية ، أو حدسياً وبديهاً هنالك ثانية ، بحيث إن خط تاريخه الخارجى يتعين عليه أن يُدَرِّزَ ويُشَرِّدَ ، ولكنى أجعله مستقيماً من أجل التبسيط] . وفى أية حالة فهو نفس المادة التى تصور فى كل مجموعات الخطوط .

(*) [يلاحظ القارئ أن النص مكتوب من وجهة نظر الواقعية الساذجة أو البدهية ، وأنه يتحاشى إثارة الخلاف المثالى] .

الإنسية والحقيقة(*)

عندما تسلمت من محرر مجلة العقل Mind مسودة الطبع الخاصة بمقال المستر برادلى عن « الحقيقة والتجربة » ، فهمت ذلك على أنه إيعاز لى بأن أدلى بدلوى فى الخلاف الناشب بشأن « البراجماتية » ، الذى يبدو أنه بدأ يستعر بشكل جدى خطير . وحيث إن اسمى قد اقترن بالحركة فقد حسبت من السداد أن ألبى الإيعاز ، خصوصا وأن بعض الجهات قد أسبغت على من الاعتبار فى هذا الصدد أكثر مما أستحق ، وخصوصاً أيضاً أن نصيبى من الإجحاف والظلم والشين الذى لا أستحقه قد نالنى من جهات أخرى بسخاء .

أولاً ، فيما يتعلق بكلمة « البراجماتية » أبادر بالقول بأننى نفسى استعملت اللفظ فقط للدلالة على طريقة أو منهاج المتابعة مناقشة مجردة .

(*) أعيد طبعها مع تغيير لفظى طفيف ، من مجلة العقل Mind عدد أكتوبر سنة ١٩٠٤ . Vol. xlii , N.S., P. 457 . هذا إلى جانب عدد من الحواشى من مقال آخر فى مجلة العقل Mind بعنوان « الإنسية والحقيقة مرة أخرى » . "Humanism and Truth Once More", in Vol. xiv.

إن المعنى الخطير لمفهوم ما كما يقول المستر پيرس يكن
في الفرق الملموس لإنسان ما ، الذى يحدثه كونه صحيحا .

حاول أن تضع كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث ،
على المحك البراجماتى وستفوز بالنجاة من الجدل الباطل العقيم .
فإذا لم يكن ثمة فرق يحدث فى قولين بالقياس إلى صحة هذا
أو ذاك ، فإذا فالاثنتان حقا عبارة واحدة فى شكلين
كلاميين . إذا لم يكن ثمة فرق عملى يحدث ، سواء أكانت
عبارة معينة صحيحة أم باطلة ، إذن فالعبارة ليس لها معنى
حقيقى . وفى كلتا الحالتين فليس هناك شيء يستحق
أن تتنازع من أجله ، وأولى بنا أن نوفر جهدنا ونمضى إلى
أمر أكثر جدوى وأهمية . إن الحقائق ينبغى أن تكون لها
نتائج عملية (٥) .

يبد أن الاصطلاح استعمل فى إنجلترا استعمالا فضفاضاً
ليشمل فكرة أن حقيقة أية عبارة تتألف من النتائج ،
وبصفة خاصة من كونها نتائج طيبة . هنا تتجاوز مسائل
الطريقة تماماً ، وحيث إن براجماتيّتي وهذه البراجماتية
الواسعة مختلفتان جداً ، وكلتاها هامة هام بدرجة تسمح

(٥) [«علية» بمعنى معينة ضاهرة طبعا ، وليس معنى أن النتائج

قد لا تكون فكرية مثلاً ، مادياً] .

لهما باسمين مختلفين ، فأعتقد أن اقتراح المستر شيلر بتسمية البراجماتية الأوسع باسم « الإنسية » ، اقتراح وجيه وينبغي أن يؤخذ به . أما البراجماتية الأضيق فمن الممكن أن نطلب نتحدث عنها باسم « الطريقة البراجماتية » . ولقد قرأت في الستة الأشهر الماضية تعليقات معادية كثيرة عن مؤلفات شيلر وديوى ، ولكن باستثناء اتهام المستر برادلى بكل ما فيه من إطناب فإنها جميعاً ليست في متناول يدي حيث أكتب ولقد نسيتها إلى حد كبير . وأعتقد أن مناقشة حرة للموضوع من جانبي ستكون على أية حال أجدى من محاولة تحاورية لنقض هذه النقود بالبرهان ودفعها بالحجة تفصيلاً .

أما المستر برادلى بصفة خاصة ، ففي وسع المستر شيلر أن يتولى أمره . إنه يعترف مراراً وتكراراً بعجزه عن فهم وجهات نظر شيلر ، ومن الجلى أنه لم يسع إلى ذلك سعياً تعاطفياً ، وإنى لعميق الأسف أن أقول إن مقاله الشاق لا يلقى أى ضوء مفيد على الموضوع ، مطلقاً ، بالنسبة لعقلى . إنه يبدو لي بصفة عامة ضرباً من الجهل الاستقرائى ، وأشعر بأن لي الخيار فى أن أغفله إغفالا تاماً .

ولا جدال فى أن الموضوع عسير ، وفكرة ديوى وشيلر هى فكرة استقراء بشكل بارز . إنها تعميم يحرر

نفسه من كل أنواع الجزئيات والتفاصيل المعقدة المعرقة ..
 فإذا صحّت ، فإنها تتضمن قدراً كبيراً من إعادة صياغة
 الأفكار التقليدية . هذا نوع من التناج الفكرى لا يبلغ
 أبداً صيغة كلاسيكية من التعبير عند إعلانه وإذاعته
 لأول وهلة .

ومن ثم فينبغى على الناقد أن يخفف من غلوائه ومن
 حدته ، وألا يلجأ إلى التقسيمات المنطقية الشاطرة بشاطوره .
 القاطع في معالجته لها ، وإنما يزنها ككل وبصفة خاصة يزنها
 في مقابل أبدالها الممكنة . وينبغى على المرء أيضاً أن يحاول
 تطبيقها أولاً على حالة واحدة ثم على حالة أخرى ليتبين
 كيف تعمل . وعندى أنها ، توكيداً ، ليست حالة للتنفيذ
 السريع بلا إبطاء ، إما اعتقاداً بسخافتها الوليدة ذاتها أو
 بالتناقض الذاتى ، أو بالصورة الهزلية لما ستكون عليه إذا
 اختزلت إلى هيكلها العظمى .

إن الإنسية فى الحقيقة أكثر شها بأحد تلك التغيرات
 الدنيوية التى تدهم الرأى العام بين عشية وضحاها محمولة
 على مد من تيارات « أعمق من أن تحدث صوتاً أو يعلوها ،
 زبد » ، والى تبقى حية لا تموت بين كل ما يلصق بدعاتها
 من ضروب الإسراف والتطرف والغشم ، بحيث إنك

لاستطيع أن تلصق لواحد منهم عبارة جوهرية على الإطلاق .
أو تقتله بطعنة واحدة نافذة تجهز عليه . من هذا القبيل
التغيرات التي حدثت من الأرستقراطية إلى الديموقراطية ،
من الذوق الكلاسيكى إلى الرومانتيكى ، من الشعور الربوبى
إلى الشعور القائل بالأحدية أو وحدة الوجود ، من المناهج
السلبية فى فهم الحياة إلى المناهج التطورية ، تغيرات
قدر لنا جميعاً أن نكون شهود عيان لأحداثها .

ولا تزال الفلسفة الكلامية تقابل مثل هذه التغيرات
بطريقة التنفيذ أو النقص أو الدحض بأسباب قاطعة واحدة
مبينة أن رأى الجديد يتضمن تناقضاً ذاتياً أو يخترق مبدأ
أساسياً وينكره . وهذا شبيه بوقف نهر بوضع عصا فى
وسط مجراه ، ذلك أن الماء سيجرى طول العائق الذى
وضعت « ويبلغ مجراه غير مبال » .

عندما أقرأ بعض خصومنا ، فإن ذلك يذكرنى ، إلى
درجة ليست بالقليلة ، بأولئك الكتاب الكاثوليكين الذين
يدحضون المذهب الداروينى بأن يقولوا لنا بأن الفضائل العليا
لا يمكن أن تأتى من الفضائل الأدنى لأن المقدار السالب لاينجب
مقداراً موجباً minus nequit gignere plus ، أو أن فكرة
التحول فكرة باطلة وسخيفة لأنها تتضمن أن الفضائل

والأنواع تمنح إلى تحطيم ذاتها وأن ذلك يخالف المبدأ القائل بأن كل كائن يميل إلى الاحتفاظ بشكله . إنها وجهة نظر حَسْرِيَّةٌ جداً قصيرة البصر ومشدودة محكمة جداً بحيث إنها لا تسمح بإدخال الحجة الاستقرائية . إن التعميمات الواسعة في العلم دائماً تلتقي هذه الضروب من النقض الموجز والدحض المجمل في مستهل أيامها ولكنها تبقى حية بعدها ثم تبدو حجج النقض والدحض بعد ذلك عنيفة ومدرسية كلامية ذات وقع شاذ مستهجن على أذن من يسمعها . وإني لأحسب أن النظرية الإنسانية تتعرض لهذا الضرب من النقض والدحض في مرحلتها الراهنة .

إن الشرط الوحيد لفهم الإنسانية هو أن يصبح المرء نفسه ذا عقل استقرائي ، وأن يسقط من حسابه التعريفات الصارمة المتزمتة وأن يتبع سبيلاً أقل مقاومة « على الإجمال » . « وبعبارة أخرى » فقد يقول خصم من الخصوم : « حلل قريحتك إلى ضرب من نفاية الدهون » ، فأجيب « ولو » - « إذا وافقت على ألا تستعمل كلمة أكثر تهدياً » . ذلك أن الإنسانية وهي تفهم « الأصح » أو الأكثر حقيقية على أنه « الأكثر إرضاء » (بتعبير ديوى) يتعين عليها أن تنبذ بإخلاص الحجج المستقيمة الأضلاع والخطوط والمثل العليا العتيقة من الصرامة والتزمت

والنهائية . ومن هذا المزاج من النبذ بالذات ، الذى يختلف تمام الاختلاف عن ذلك المزاج الذى يتبعه المذهب الارتبائى الفرغونى(*) فى شكياته المتطرفة ، يتألف روح الإنسية بصفة جوهرية .

على أن الاغتباطية أو الرضوية يتعين أن تقاس بحشد من المعايير البعض منها ، بقدر ما نعرف ، قد تفشل فى أية حالة معينة ، وما قد يكون أكثر إرضاء من أى بديل آخر أمام ناظرنا ، قد يكون فى نهاية المطاف مجموعاً من علامات زائد وناقص لا يتسنى لنا بشأنها إلا أن نثق فقط بأنه بوساطة تصويبات وتصحيحات فى المستقبل ، فقد نقرب يوماً ما من الحد الأعلى هنا والحد الأدنى هناك .

إن الأمر يعنى تغييراً حقيقياً من صميم القوادر ، وطرحاً للآمال الإطلاقية عندما يتخذ المرء هذه الوجهة النظر الاستقرائية حيال شروط الاعتقاد . وكما أفهم الطريقة البراجماتية فى النظر إلى الأمور ، فإنها تدبى بوجودها وكيانها إلى الهدم الذى أحدثته الخمسون السنة الأخيرة فى الأفكار القديمة للحقيقة العلمية . كانوا يقولون « الله يفعل بأصول هندسية » وكان من المعتقد أن مبادئ إقليدس تعيد إنتاج

(*) نسبة إلى فرغون مؤسسة مذهب الشككية المتطرفة فى إغريقية القديمة . (المترجم)

« هندسيته » حرفياً . ثمة « عقل » خالد لا يتغير ولا يتبدل .
وكان صوته من المفروض أن يتردد صدها في باربارا Barabara
وسيلارنت Celarent .

وكذلك الأمر بالقياس إلى « قوانين الطبيعة » الفيزيائية .
والكيميوية ، وكذلك تصنيفات التاريخ الطبيعي ، كلها
افتترض أنها صور طبق الأصل ومحتكرة من نماذج سابقة
على وجود الإنسان مدفونة في نسيج الأشياء ، تمكنا من
النفاذ إليها شرارة القدسية المخفية في قريحتنا .

إن تشريح العالم منطقي ، ومنطقه هو منطق أستاذ جامعي .
ذلك ما كان يُظَنُّ . وحتى حوالي سنة ١٨٥٠ كان كل
إنسان تقريباً يعتقد أن العلوم تعبر عن حقائق هي نسخ
طبق الأصل من دستور محدد لحقائق غير بشرية . بيد أن
التكاثر السريع الهائل للنظريات في هذه الآونة الأخيرة
قد قلب رأساً على عقب تقريباً فكرة كون أن أية نظرية
فيها أكثر موضوعية — في المعنى الحرفي — عن الأخرى .
ثمة هندسات كثيرة جداً ، وعدد كبير جداً من المنطق ،
وفروض عديدة فيزيائية وكيميوية ، وتصنيفات كثيرة .
كل منها بمحد ذاته صالح ونافع بقدر معين ، ولكنه ليس
بصالح ونافع لكل شيء ، لدرجة أن فكرة أنه أصبح قاعدة .
فحسب ، قد تكون مجرد حيلة أو تدبير إنساني وليس .

نسخة حرفية هذه الفكرة طلعت علينا وبزغت .

إننا نسمع الآن القوانين العلمية تعامل على اعتبار أنها « اختزال تصوري » ، صحيحة طالما وبقدر ما هي مفيدة ولكن ليس أبعد من ذلك .

لقد أصبح عقلنا متسماً ومحتماً للرمز بدلاً من النقل والإعادة ، وللتقريب بدلاً من الضبط والمطابقة والإحكام ، وللمرونة بدلاً من الصرامة والتزمت .

إن « الطوقيات » (*) ، التي تقيس السطح المجرد للظواهر الواعية لكي تصف في قاعدة مفردة كل تغيراتها الخاصة « بالمستوى » ، هي الكلمة الأخيرة لهذه الإنسية العلمية التي تترك حقاً علامات استفهام بارزة عن السبب في قيام هذا التطابق العجيب إلى هذه الدرجة بين العالم والفعل . ولكنها على أية حال تجعل كل فكرتنا عن الحقيقة العلمية أكثر مرونة وأنساً مما اعتادت أن تكون عليه من قبل . وإنه لأمر مشكوك فيه إذا كان أى صاحب نظرية اليوم ، سواء في الرياضيات أو المنطق أو الطبيعة أو البيولوجي

(*) نسبة إلى الطاقة : عالم القوى الطبيعية تمييزاً له عن علم القوى الحيوية . (المترجم)

يتصور نفسه على أنه يعيد تنقيح سبل الطبيعة أو أفكار الله .
 إن الأشكال والصيغ الأساسية لتفكيرنا ، وفصل المسند
 من المسند إليه ، والأحكام السلبية والفرضية والقياسية
 الشرطية الانفصالية ، كلها عادات إنسانية بحتة .

إن الأثير ، كما قال اللورد سالزبوري ليس سوى
 اسم للفعل يتموج ، ولقد أقر حتى أولئك الذين يسمونها
 « حقيقة » بأن كثيراً من أفكارنا اللاهوتية أفكار إنسانية
 بنفس النسبة والدرجة . ويخيل إلى أن هذه التغيرات
 في الأفكار الجارية عن الحقيقة ، هي في الأصل ، التي
 حفزت آراء ديوى وشيلر . وإن الجو لمشحون بالرية اليوم
 بأن تفوق قاعدة من قواعدنا على الأخرى قد لا يتألف من
 « موضوعيتها » الحرفية بقدر ما يتألف من خصائص ذاتية
 مثل نفعها ، أو « رشاقتها » أو تطابقها مع معتقداتنا المتخلفة .
 إذعانا لهذه الشكوك وتعميها ، فإننا ندرج تحت شيء شبيه
 بالحالة الإنسية للعقل ، فنتصور الحقيقة ونذكرها على أنها
 تعنى في كل مكان ، ليس المضاعفة بالنسخ طبق الأصل ،
 ولكن الإضافة ، ليس إنشاء نسخ باطنية من حقائق كاملة
 من قبل ، وإنما المشاركة والمعاونة مع الحقائق لكي تحدث
 نتيجة أوضح وأجلى . ومن الواضح أن هذه الحالة من العقل

تكون أول الأمر زاخرة بالغموض والالتباس . إن « المشاركة » أو « المعاونة » لفظ غامض ، ولا بد أن تغطي على أية حال مفاهيم وتدابير منطقية . « وأوضح » لا تزال أكثر غموضاً . إن الحقيقة يجب أن تجلب أفكاراً واضحة ، مثلما تمهد الطريق للعمل سواء بسواء . « والواقع » هو أشد الألفاظ غموضاً على الإطلاق . والطريقة الوحيدة لاختبار برنامج كهذا على الإطلاق هو تطبيقه على أنماط متعددة من الحقيقة ابتغاء بلوغ مستفاد أكثر دقة وضبطاً . إن أى فرض يرغم أى امرئ على مثل هذه المراجعة والتمحيص ، فرض له مزية واحدة كبرى ، حتى إذا أثبت في النهاية أنه باطل : إنه يجعلنا أحسن إلماماً بالموضوع برمته .

إن إعطاء النظرية مقداراً كبيراً من الحبل لئلا هل ستنشق نفسها أخيراً ، تنظيم حربى أكثر حذقاً ومهارة من خنقها منذ البداية باتهامات مجردة تتركز في التناقض الذاتى . ومن ثم فإنى أعتقد أن مع محاولة مقصورة هادفة للمداعبة الفكرية العاطفة مع الإنسية هى الموقف الشرطى الموقوت الذى أوصى به القارئ .

وعندما أجد نفسى أداعب الإنسية — تعاطفياً — فإن شيئاً شبيهاً بالآتى هو ما انتهى إلى تصور أنها تعنيه :

الحررة سبيل موصول يعطينا باستمرار مادة جديدة للهضم . ونحن نعالج ذلك فكرياً ، بكتلة المعتقدات التي نجد أنفسنا مالكين لها من قبل ، فتمثلها أو ننبذها أو نعيد تنظيمها بنسب متفاوتة . وبعض الأفكار ذات الإدراك الباطن هي محصلات حديثة من لدُنَّا ، ولكن معظمها هي تقاليد شائعة بدسية في حوزة النوع الإنساني ، وربما لا يكون ثمة تقليد بدسي من بين كل التقاليد التي نعيش بها اليوم ، لم يكن في أول الأمر اكتشافاً أصيلاً ، وتعمياً استقرائياً مثل تلك الاكتشافات والتعميمات الحديثة الخاصة بالذرة وبالقصور الذاتي والطاقة والفعل المنعكس أو الصلاحية للبقاء .

إن فكرتسى زمن واحد وفراغ كوعاءين وحيدين مستمرين ، والفرقة بين الأفكار والأشياء ، والمادة والعقل ، وبين الموضوعات الدائمة والخصائص المتغيرة ومفهوم الفئات مع تصنيفات أدنى في نطاقها ، وفصل الارتباطات اللاحدية (الحادثة بطريق المصادفة) عن المسببة بانتظام هذه كلها يقيناً كانت يوماً ما فتوحاً حاسمة تمت في أيام تاريخية على يد أسلافنا في محاولاتهم لإخراج الفوضى من خبراتهم الفردية الخام وتبديلها إلى شكل أكثر قابلية للمشاركة

والضبط . ولقد أثبتت أنها ذات نفع سام كوسيلة للتفكير والتذكر (denkmittel) بحيث إنها الآن جزء متكامل من كيان عقلنا ذاته وتركيبه . وليس في وسعنا أن نجازف بها لهوآ وعبثاً ، وليس في وسع خبرة ما أن تلغيها وتقوضها كأنها ما كانت شيئاً مذكوراً . بل على العكس إنها تدرك باطنياً ذاتياً كل خبرة وتخصص لها مكانها .

إلام ذلك كله ؟ وإلى أية نتيجة يفضى ؟

لكى نكون أحسن تنبؤاً بمجرى خبراتنا ، ولكى نفاهم بعضنا مع بعض ولكى نسير دفقة حياتنا وفقاً لقاعدة ونظام ولكى يكون لدينا أيضاً نظرة عقلية آنق وأوضح وأكثر شمولاً وإحاطة . على أن أعظم إنجاز بديهي بعد اكتشاف زمان واحد وفراغ واحد هو مفهوم الوجود الدائم للأشياء .

عندما يقع مصلال من يد طفل فإنه في أول وقوعه لا ينظر ليرى أين ذهب . إنه يتقبل الال إدراك الحسى على اعتبار أنه ملاءة أو انعدام حتى يجد اعتقاداً أحسن .

وكون مدركاتنا تعنى لائنات موجودة ، جاذبات قائمة هناك سواء أأمسكنا بها فى أيدينا أم لا ، يصبح تفسيراً جلياً منيراً متألقاً لما يحدث لنا بدرجة كبيرة جداً بحيث إنه

بمجرد أن يستخدم مرة ، فإنه لا يُنسى أبداً . وهو ينطبق بنفس الموافقة على الأشياء ، والأشخاص على السواء ، وعلى المجال الموضوعي والمجال الإفراغى . ومهما يوجه إليه من نقد سواء من قبل بركىلى أم مل أم كورنيليس ، فهو يعمل ونحن فى الحياة العملية لا نفكر أبداً فى أن « ننكث » به أو فى مطالعة خبراتنا الوافدة وفق أية شروط أخرى . وقد نتخيل بطريق التأمل ، حالة خبرة « صرف » قبل أن يتشكل الفرض الخاص بالموضوعات الدائمة الرابضة وراء جريانها ، وفى وسعنا أن نداعب فكرة أن عبقرياً بدائياً قد خطر بباله فرض مختلف . ولكننا لا نستطيع أن نتصور اليوم ، على سبيل الحزم ، ماذا كان ذلك الغرض المختلف ، لأن فئة الحقيقة المتخطية للحدود الإدراكية هى الآن واحدة من أسس حياتنا . ويتعين على أفكارنا أن تستخدمها إذا أرادت أن تملك صفة التعقل والصدق والعقل .

هذه الفكرة الخاصة بأول فى شكل خبرة نقية فى أقصى درجة من الفوضى ، يقيم أسئلة ويعينها لنا ، وبناؤه ، على سبيل الفئات الأساسية ، معمول منذ زمن بعيد مصنوع فى تركيب وعينا ، بحيث لا ينسخ ولا يلغى عملياً ويحدد الإطار العام الذى يتعين على الإجابات أن تقع فى نطاقه ، وبناؤه

يعطى تفصيل الإجابات في أشكال في غاية التوافق والمواءمة مع كل حاجاتنا الراهنة . . . هذه الفكرة عندى هى جوهر المفهوم الإنسى . إنها تمثل الخبرة في نقاوتها الفطرية الأولى ، التى تُغْلَفُ الآن وتُسَبَّرُ بمحمولات اصطُنعت تاريخياً بحيث إننا لا يمكننا أن نفكر فيها أكثر من كونها آخر أو ذلك الذى ، « يقابلها » العقل على حد تعبير المستر برادلى ، ونحن نستجيب لوجودها المنبه بطرق من التفكير نسميها « صحيحة » بقدر ما تيسر لنا مناشطنا الفكرية أو الجسمية وتجلب لنا القوة الخارجية والسلام الباطنى .

ولكن سواء أكان الآخر أم ذلك الذى العام له ذاته أى تركيبى باطنى محدد أم لا ، أو إذا كان له أى تركيب على الإطلاق يشبه أيا من مجموع « ما » المسندة لدينا ، فهذا سؤال تتركه الإنسية بلا مساس .

أما بالنسبة لنا على أية حال ، فهى تصر على أن الحقيقة هى تراكم اختراعاتنا الفكرية . والجهاد من أجل « الحقيقة » فى معاملتنا التقديمية معها هو دائماً كفاح لعمل أسماء جديدة وصفات جديدة فى حين أننا نغير فى القديم بأقل قدر ممكن .

ومن العسير أن تبين السبب فى كون إما منطق برادلى ذاته وإما ميتافيزيقياته تلزمانه بالعراك مع هذا المفهوم . ولا جناح

عليه أن يتبناه بصراحة حرفياً وعلى محمل نصه ، إذا شاء ،
 ناسجاً في ذلك على المنوال الطيب للبروفسور رويس . إن
 برجسون في فرنسا وحوارييّه ويلبوا عالم الطبيعة وليروى
 كلهم إنسيون كاملون في المعنى المشار إليه . والبروفسور ميلهود
 كذلك يبدو أنه إنسى . أما پوانكاريه العظيم فيخطئ الإنسية
 بمقدار شعرة فقط . وفي ألمانيا يطالعنا اسم سيميل كواحد من
 أنصار المذهب الإنسى في أكثر ضروبه تطرفاً وغلوا .

أما ماخ ومدرسته وهرتز وأوستوالد فيجب أن يتدرجوا
 جميعاً تحت فئة الإنسيين ، ما في ذلك أدنى ريب .

إن وجهة النظر تملأ الجو ولا بد من مناقشتها بصبر وأناة .
 وخير طريقة لمناقشتها هي أن تتبين الأبدال المحتملة . .
 ما هي حقاً ؟

إن ناقدتها لا يدلون في ذلك بقول صريح حيث إن
 البروفسور رويس هو الوحيد الذى صاغ كلاماً محدداً في هذا
 الصدد حتى الآن .

وبناء على ذلك فإن الخدمة الأولى للمذهب الإنسى الذى
 يسديها إلى الفلسفة هي أنها على الأرجح ستضطر أولئك الذين
 لا يحبونها إلى التنقيب في صميم رءوسهم ودخيلة نفوسهم
 وقلوبهم . إنها ستدفع بالتحليل إلى الأمام وتجعله نظام العصر .

وفي الوقت الحاضر فإن التقليد الكسول القاضى بأن الحقيقة معادلة بين العقل والموضوع ، سواء بسواء ، يبدو أنه ملء السمع والبصر لكي يناقضها ويعارضها . إن الاقتراح الوحيد للمستمر برادلى هو أن الفكرة الصحيحة « يجب أن تطابق موجوداً محدداً لا يمكن أن يقال إنها تصنعه » . ومن الجلى أن ذلك لا يلقى أى ضوء .

ما معنى كلمة « تطابق » ؟ وأين هو « الموجود » ؟ ما نوع الأشياء « المحددة » . وما المقصود فى هذه الحالة بالذات بأنها « لا تصنعه » ؟

إن المذهب الإنسى يتقدم مباشرة ليهذب ويدمئ خلاءة وتفكك هذه النعوت . إننا نتطابق على نحو ما مع أى شىء ندخل معه فى أية علاقة على الإطلاق . فإذا كان شيئاً فقد ننتج نسخة طبق الأصل منه ، أو قد نشعر به فحسب كموجود كائن فى مكان معين . وإذا كان حاجة فقد نلبسها دون أن نعرف أى شىء عنها أكثر من دفعها وإلحاحها .

وإذا كان مسألة أو قضية فقد نتفق معها بعدم معارضتها وبالسماح لها بأن تمر . وإذا كانت علاقة بين الأشياء فقد نتصرف وفقاً للشىء الأول لكي نخرج أنفسنا إلى حيث سيكون الشىء الثانى . وإذا كان شيئاً منيعاً ممتنعاً فقد نضع بدله شيئاً

فرضياً ليحل محله ، ونظراً لأن له نفس النتائج والآثار ، فسوف يرمز لنا إلى نتائج حقيقية .

وبطريقة عامة فى وسعنا أن نضيف فكرتنا إليه فحسب ، وإذا تحمل الإضافة ، وكان الموقف كله يطل نفسه وبثريها بتوافق وحسن نغم فإن الفكرة تنجح على أنها صحيحة .

أما من حيث مواضع الكائنات المتطابق معها على هذا النحو ، على الرغم من أنها قد تكون خارج الفكرة الراهنة مثلما هى داخلها ، فإن الإنسانية لا تجد أساساً للقول بأنها خارج الخبرة المتناهية ذاتها . ومن الوجهة البراجماتية فإن حقيقتها تعنى أننا ندعن لها ، وندخلها فى حسابنا سواء أرضينا أم لا . ولكن ذلك يتعين علينا دائماً أن نفعله مع الخبرات الأخرى غير خبراتنا . إن النظام برمته لما يجب أن تتطابق معه الخبرة الحاضرة « بكفاية » ، قد يكون مستمراً فى تتابع مع الخبرة الحاضرة ذاتها . والحقيقة أو الواقع ، إذا أخذت على هذا النحو كمخبرة غير الخبرة الراهنة قد تكون إما تركة موروثه من الخبرة الماضية أو محتوى خبرة آتية فى السياق . وتحديداتها بالنسبة لنا ، هى على أية حال الصفات التى تلائمها لها تصرفات حكمنا ، وهذه بالضرورة أشياء إنسيّة .

والقول بأن فكرتنا « لا تصنع » هذه الحقيقة ، يعنى

براجماتيا ، أنه إذا محيت محوا فكرتنا الخاصة بنا ، فإن الحقيقة لا تزال هناك قائمة في شكل ما ، وإن كان من الممكن أن يكون شكلا يفتقر إلى شيء تزوده به فكرتنا . وكون « الحقيقة » « مستقلة » يعنى أن هناك شيئا في كل خبرة يهرب من تحكمنا الإرادى . فإذا كانت خبرة محسوسة فإنها تقهر انتباهنا . وإذا كانت عقبي (مرتبة على شيء) فليس في وسعنا أن نقلبها أو نعكسها ، وإذا قارنا بين حدين أو شرطين أو أمدين فلا يمكننا أن ننهى إلا إلى نتيجة واحدة فقط .

ثمة دفع ، إلحاح ، ولحاجة في داخل خبرتنا ذاتها ، لا حول لنا ولا قوة قبيلها ، تدفعنا في اتجاه هو مصير اعتقادنا . وكون هذا الانسياب المسوق للخبرة ذاتها هو نهاية المطاف راجع إلى شيء مستقل عن كل خبرة ممكنة ، فهذا أمر قد يكون أو لا يكون صحيحاً . ربما يكون هناك أو لا يكون « شيء في ذاته » تجريبي إضافي يجعل الكرة تتدحرج باستمرار أو « مطلق » يكمن كمونا خالدا وراء كل التحديدات المتتابعة التي اصطبغها الفكر الإنسانى . ولكن في نطاق خبرتنا ذاتها ، على أية حال ، تقول الإنسية إن بعض التحديدات تبدى نفسها على اعتبار أنها مستقلة عن غيرها ،

فبعض الأسئلة إذا قدر لنا أن نسألها لا يمكن أن يجاب عنها إلا بطريقة واحدة ، وبعض الموجودات إذا قدر لنا أن نفترضها فلا بد وأن يفترض أنها وجدت سابقاً قبل الافتراض ، وبعض العلاقات إذا قدر لها أن توجد لا بد وأن توجد ما دامت حدودها وشروطها توجد .

ومن ثم فإن الحقيقة تعني ، طبقاً للمذهب الإنسي ، علاقة أجزاء من الخبرة أقل رسوخاً وثباتاً (محمولات أو مسندات إليه) بأجزاء أخرى أكثر رسوخاً وثباتاً نسبياً (مسندات أو مبتدآت) . ولسنا مطالبين بأن نبحث عنها في علاقة خبرة ما من حيث هي خبرة ، بأى شيء يتجاوزها ذاتها . في وسعنا ألا ندير الدفة أو الشراع لأن مختبراتنا محشاة وموشاة كفافاً من كل جانب .

إن قوى كلا التقدم والمقاومة تبذلها موضوعاتنا نفسها . وفكرة الحقيقة كشيء مضاد للمناوأة والالتواء أو عدم التقييد بقاعدة أو قانون ، تنمو لا مناص ذاتياً معرفياً داخل كل حياة إنسانية .

كل ذلك جلي واضح وضوح الصبح لدى عينيّن لدرجة أن التهم العادية التي توجد ضد المؤلفين الإنسيين « ترهقني وتتعبنى » .

« كيف يتسنى لامرئ من شيعة ديوى أن يميز الصدق (بمعنى الأمانة) من الخداع والتحايل ؟ . . . ذلك كان سوّالا وُجّه في اجتماع فلسفي تناولت فيه بالذكر دراسات ديوى .

« كيف يتسنى للبراجماتي المجرد(*) ، أن يشعر بأى واجب يحمله على أن يفكر بصدق ؟ . . . ذلك هو الاعتراض الذى أثاره البروفسور رويس .

أما المستر برادلى فيقول بدوره إنه إذا فهم صاحب المذهب الإنسى مذهبه « فيجب عليه أن يحسب أية فكرة مهما كانت مجنونة ، هى الحقيقة ، إذا أراد أى إنسان أن تكون كذلك » .

وأما البروفسور تايلور فيصف البراجماتية على أنها الاعتقاد بأى شىء كما يشاء المرء ويخلو له ثم يسميه الحقيقة . ومثل هذا الإدراك الضحل للشروط التى يمضى تحتها ، فى الواقع من الأمر ، تفكير الناس ، يبدو لى فى غاية العجب . هؤلاء النقاد يبدو أنهم يعترضون أنه إذا ترك طوف خبرتنا

(*) لست أعرف شيئاً يسمى « براجماتياً مجرداً » ، إذا كان ذلك المجرد هنا يعنى ، كما يبدو ، أفكار كل الملموس والمحسوس بالنسبة إلى التفكير البراجماتي .

وشأنه ، فإن طوف خبرتنا العديم الدقة لا بد وأن يكون مستعداً لأن يسبح مع التيار على غير هدى إلى أى مكان أو ليس فى مكان . وعلى الرغم من وجود بوصلات على السفن (ذلك ما يبدو أنهم يقولونه) إلا أنه لن يكون أمامها قطب تشير إليه . إنهم يصرون على وجوب وجود تعليمات ملاحية مطلقة مقضى بها ومبرمة من الخارج إبراماً ، وكذلك خارطة للرحلة ، مستقلة ، مضافة إلى الرحلة « المجردة » ذاتها ، إذا أردت أن تصل إلى مرفأ على الإطلاق . ولكن ليس من الجلى أنه حتى على فرض وجود مثل هذه التعليمات الملاحية المطلقة فى شكل معايير الحقيقة — سابقة على وجود الإنسان — ينبغى علينا أن تتبعها ، فإن الضمان الوحيد أننا سنتبعها فى الواقع لا بد وأن يوجد فى عتادنا الإنسانى ؟

على أن أل « ينبغى » ستكون *brutum fulmen* ، مالم يكن هناك ميل محسوس فى داخل خبرتنا يشترك فى المؤامرة . وفى الواقع من الأمور إن أشد المعتقدين فى المعايير المطلقة ، إخلاصاً وحماسة ، لا بد وأن يقرروا بأن الناس يخفقون فى طاعتها . إن المناوأة والشكاسة والعناد قائمة هنا على الرغم من التحريمات الدائمة . ووجود أى مقدار من الحقيقة الواقعة قبل الشيء *ante rem* ، ليس ضماناً ضد حدوث الخطأ الذى لا حد له فى الواقع ، فى الشيء *in rebus* .

إن الضمان الوحيد الحقيقي الذى لدينا ضد التفكير الفاسد الفاجر هو الضغط المحيط بالخبرة ذاتها الذى يحيلها إلى إلحاح يجعلنا لا نطبق الأخطاء الملموسة سواء أكان هنالك حقيقة واقعة تتخطى حدود التجريبية أم لا .

كيف يعرف مشايخ الحقيقة المطلقة ما يأمره « هذا » بأن يفكر فيه ؟ ليس فى وسعه النظر مباشرة إلى المطلق وليس لديه وسيلة للرجوع بالغيب لمعرفة ما يريد منه سوى اتباع العلامات المفتاحية الإنسانية . والحقيقة الوحيدة التى يتقبلها هو عملياً على الإطلاق هى تلك الحقيقة التى تفضى إليها خبراته المتناهية من تلقاء نفسها .

إن الحالة الفعلية التى ترتجف من فكرة مقدار كبير من الخبرات تترك وشأنها ، والتى تتكهن بحماية من مجرد اسم المطلق ، كما لو كان ذلك ، مهما يكن متعطلاً ولا تأثيرياً ؛ بمنحه ضرباً من الأمن الشبهي هذه الحالة تشبه حالة أولئك الناس الطيبين الذين ، كلما سمعوا عن نزعة اجتماعية تستحق اللعنة ، تميزوا من الغيظ وقالوا « ينبغي على البرلمان أو الكونجرس أن يسن قانوناً ضدها » كما لو كان أى قانون عقيم كفيلاً بالفرج .

إن كل اعتمادات قانون للحقيقة تكمن فى ذات نسيج

الخبرة . مطلق أم لا مطلق ، فإن الحقيقة الملموسة بالنسبة لنا ستكون دائماً تلك الطريقة من التفكير التي تقترون فيها وتمتزج كل خبراتنا المختلفة العديدة بأقصى نفع وجدوى .

ومع ذلك فالخصم يلح بعناد قائلاً : إن صاحبك نصير المذهب الإنسي ستتوافر لديه دائماً حرية أكبر للبحث بالحقيقة وفق هواه ، أوفر مما لدى صاحبك المؤمن بملكوت مستقل للحقيقة يجعل المعيار صارماً كَثَرًا . فإذا كان يعنى بهذا المؤمن الأخير رجلاً يدعى أنه يعرف المعيار ويفجره ، فما لاريب فيه أن الإنسي سيبرهن على أنه أكثر مرونة من صاحب المذهب المطلق ذاته (إذا اتبع الأخير كما يتبع فعلاً أنصار المذهب المطلق ، اليوم ، فعلاً) طرق البحث التجريبي في المسائل الملموسة المحسوسة .

يقيناً إن النظر في الفرض واعتباره ، أحسن دائماً وأوفى ضماناً من التمذهب جزماً وقطعاً ، عشوائياً .

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المرونة المحتملة للمزاج في الإنسي استعملت دائماً لإدانته بالإثم . فلكونه يعتقد وفقاً لمذهبه بأن الحقيقة تكمن في الشيء *in rebus* وأنها في كل لحظة سيبلنا ومسارنا من رد الفعل الراضى المتلطف في أقصى درجة ، فإنه يقف إلى الأبد ، مُعَوِّقاً كما سمعت أحد الزملاء

المثقفين يقول ، من محاولة تحويل الخصوم ، إذ أليست وجهة نظرهم لكونها رد فعلهم المؤقت الراضى المتلطف فى أقصى درجة ، تملأ قائمة الحساب من قبل وتسدها ؟

إن المعتقد فقط بنوع الحقيقة « القبليشية » ante rem ، هو الذى يستطيع ، بناء على هذه النظرية ، أن يسعى إلى أن يهدى من ضل إلى حق فيترك غيًّا بدون استحماق لذاته . ولكن هل يمكن أن يكون هناك استحماق ذاتى فى الدفع قدما بأى تفسير — أيا ما كان — للحقيقة ؟

هل يمكن للتفسير — أبدا — أن يناقض الفعل ؟
« الحقيقة هى ما أشعر بأن لى رغبة فى قولها » — لنفرض أن ذلك هو التفسير .

« حسنا ، أشعر برغبة فى ذلك ، وأريد منك أن تشعر برغبة فى قوله ، وسوف أستمر فى قولها حتى أحملك على الموافقة » .

أين إذن التناقض ؟

أيًّا ما كانت الحقيقة التى يقال إنها قائمة ، فذلك هو نوع الحقيقة التى يُحسب بأن القول يحملها . والسجية التى يعبر عنها قول ما ، إن هى إلا مسألة زائدة منطقية . وقد تكون ، حقا ، أشد حرارة فى صاحب مذهب مطلق منها فى صاحب

المذهب الإنسى ، كأفراد . ولكن ليس من المحتم أن تكون كذلك في آخر .

ثم إن الإنسى من جانبه ، خال من التناقض تماما في الإحاطة بالبحر والبر لكي يكسب مريدا واحدا ينضم إلى شيعته إذا كانت طبيعته زاخرة بالحماسة الكافية :

« كيف يمكن أن تكون متحمسا لأية وجهة نظر خاصة بأشياء أنت تعلم أنك أسهمت في صنعها جزئيا وأنها عرضة للتغير والتبدل في الدقيقة التالية ؟ كيف يكون أى إخلاص بطولى للمثل الأعلى للحقيقة ممكنا في ظل هذه الظروف المراوغة بالخسة والحطة ؟ » .

ذلك مجرد اعتراض آخر من تلك الاعتراضات التى يفصح بها المضادون للإنسيين ، عن قبضتهم المتراخية نسبيا ، على حقائق الموقف . ولو أنهم فقط اتبعوا الطريقة البراجماتية وسألوا : « بماذا تعرف الحقيقة ؟ ماذا يمثل وجودها بالقياس إلى البضاعة المحسوسة ؟ ... لرأوا أن اسمها فى المضمون الشامل inbegriff لكل شىء تقريبا له قيمة فى حياتنا :

إن الصحيح أو الحقيقى هو عكس أى شىء لا راسخ وأطيش ، أى شىء محبط وخيب ، أى شىء عديم النفع ، أى شىء يكذب ولا يعول عليه ، أى شىء لا سبيل إلى

التحقق منه ولا سند له ، أيما شيء متناقض ومتضاد ،
أيما شيء مصطنع وزائف وخارج على القياس .

إنه عكس كل ما هو غير حقيقى بمعنى كونه عديم
المستفاد العملى . . . بلا طعن . هنا أسباب براجماتية تحمل
ثأراً يفسر لنا لماذا ينبغى لنا أن نتجه إلى الحقيقة — الحقيقة
التي تخلصنا من عالم بتلك الملامح .

لا عجب فى أن اسمها ذاته يوقظ الإحساس بالولاء
وبصفة خاصة لا عجب فى أن كل جنات المغفلين الموقنة
الشرطية الصغيرة ، من الاعتقاد تبدو حقيرة مهانة بالقياس
إلى السعى المجرد فى طلبها ! عندما ينبذ أصحاب المذهب
المطلق ، الإنسية ، لأنهم يشعرون أنها غير صحيحة ، فعنى
ذلك أن عادة حاجاتهم العقلية برمتها قد تزوجت من قبل
بوجهة نظر مخالفة للحقيقة يبدو العالم الإنسى إذا قورن بها
وكأنه ليس سوى نزوة من نزوات قلة من الشباب
العابثين .

إن جماع إدراكهم الباطنى الذائق هو ما يتحدث هنا
باسم الطبائع الخالدة السرمدية ويأمرهم بنبذ إنسيتنا — كما
يدركونها . وكذلك الأمر بالقياس إلينا نحن معشر الإنسيين
عندما نحكم بالإدانة على كل نظم الفلسفة النبيلة النقية الثابتة

الحالدة المنطقية الشبيهة بالمعابد . إن هذه النظم تناقض النزعة التمثيلية dramatic للطبيعة ، كما أفضت بنا إلى إدراكها على هذا النحو إلى الآن ، معاملاتنا مع الطبيعة ، وعادات تفكيرنا . إنها تبدو شخصية ومصطنعة بشكل غريب حتى عندما لا تكون بيروقراطية ومهنية بدرجة سخيفة . ونحن نتحول عنها إلى تيه الحقيقة العظيم الطليق غير المستقر كما نحس بأنه مؤلف على هذا النحو ، ولا نقل ضميراً طيباً يحررنا ، عن الضمير الذى يحرك العقليين عندما يتحولون عن التيه ميممين شطر مقارهم الفكرية الأكثر أناقة ونظافة (*) .

(*) [ليس فى وسعى أن أتنبأ عن الاستشهاد كثال على التباين بين مزاجى فكر الإنسان والعقل فى مجال بعيد عن الفلسفة ، بتلك الملاحظات بشأن قضية دريفوس Dreyfus التى كتبها امرؤ لم يسبق له أن سمع أبداً بالإفسية أو البراجاتية . وإني أنقلها هنا بنصها وحرفها :

“Autant que la Révolution, “l’Affaire” est désormais une de nos “origines.” Si elle n’a pas fait ouvrir le gouffre, c’est elle du moins qui a rendu patent et visible le long travail souterrain qui, silencieusement, avait préparé la séparation entre nos deux camps d’aujourd’hui pour écarter enfin, d’un coup soudain, la France des traditionalistes (poseurs de principes, chercheurs d’unité, constructeurs de systèmes à priori) et la France éprise du fait positif et de libre examen; — la France révolutionnaire et romantique si l’on veut, celle qui met très haut l’individu, lui ne veut pas qu’un juste péricule, fût-ce pour sauver la notion, et qui cherche la vérité dans toutes ses parties aussi bien que dans une vue d’ensemble . . . Duclaux ne pouvait pas concevoir =

وهذا بلا ريب يكفى للدلالة على أن صاحب المذهب الإنسى لا يتجاهل خصيصة الموضوعية والاستقلال فى الحقيقة .

والآن اسمحوا لى أن أتناول ما يعنيه خصومه عندما يقولون :

” إن أفكارنا لكى تكون صحيحة أو حقيقية فيجب عليها أن « تنطابق » “ .
والفكرة الدارجة للتطابق هنا هى أن الأفكار يجب أن محاكى الحقيقة .

إن المعرفة أو [الإدراك] تحدث عن طريق تمثيل الشئ المعروف والعارف ، بمعنى محاكاة العارف للمعروف .
ويظهر أن الفلسفة ، دون أن تكلف نفسها التريث للنظر فى السؤال ، تقبلت هذه الفكرة غريزيا . وهى أن الفروض تعتبر صحيحة إذا حاكت الفكرة الخالدة ، وأن الحدود تعتبر حقيقية إذا حاكت حقائق ممعنة فى العقلية . وبصفة

= qu'on préférât quelque chose à la vérité. Mais il voyait autour de lui de fort honnêtes gens qui, mettant en balance la vie d'un homme et la raison d'État, lui avoient de quel poids léger ils jugeaient une simple existence individuelle, pour innocente qu'elle fût. c'étaient des classiques des gens à qui l'ensemble seul importe.' La Vie de Emile Duclaux, par Mme. Em. D., Laval, 1906, pp. 243, 247-248.]

ضمينية ، أعتقد أن نظرية المحاكاة قد أنعشت وأحييت معظم النقود التي وجهت إلى مذهب الإنسية .

على أنه من الناحية الأرية (السابقة على التجربة) فليس من الواضح بذاته أن العمل الرحيم لقلنا مع الحقائق أو الوقائع هو وجوب محاكاتها .

فليترض القارئ أن نفسه تشكل لفترة ما كل الحقيقة الموجودة في الكون ثم بعد ذلك يتلقى البلاغ بأن كائناً آخر سيخلق ، وأنه سيعرفه حقاً . كيف سيمثل المعرفة مقدماً ؟ ماذا يبتغى أن تكونه ؟

إنى لأشك جداً فيما إذا كان من الممكن أن يخطر بباله على الإطلاق تصورهما مجرد محاكاة .

ما جدواه من نسخة ثانية ناقصة من نفسه في داخل الوافد الجديد ؟ إن الأمر يبدو محض تهديد لفرصة مواتية متعطفة . أولى أن يكون المطلب لشيء جديد على الإطلاق .

على أن القارئ سيفهم عملية التعرف فهماً إنسياً ، وسوف يقول : « إنه الوافر الجديد لا يد وأنه يرضى في حساب وجودي ، بأنه يكون رد فعل حيانه على نحو يكفل الخير لقلنا . فإذا كانت المحاكاة ضربة لازب لبلوغ هذه الغاية ، فلتكن هناك محاكاة ، وإلا فلا . »

على أن الجوهر على أية حال لن يكون محاكاة وإنما
إثراء وإخصاب العالم السابق .

قرأت أخيراً في كتاب للبروفسور يوكين Eucken عبارة « تركية الوجود الراهن » ويبدو أنها مناسبة في هذا المقام :

لم لا تكون رسالة الفكرة أن تزيد وترفع وتوسع بدلاً من مجرد أن تحاكي وتنسخ الوجود ؟

ولا أحد ممن قرأ لوتز يستطيع أن يخفق في تذكر تعليقه
الأخاذ على النظرة العادية المألوفة للخصائص الثانوية للمادة
التي تدمغها بوصف « وهمية » لأنها لا تحاكي أى شيء
في شيء .

إن فكرة عالم كامل في حد ذاته ، تأتي إليه الفكرة كمرآة سلبية جامدة ، بحيث لا تضيف شيئاً للواقع ، هذه الفكرة عند لوتز ضرب من المحال (لا عقلية) . وإنما الفكرة ذاتها جزء في غاية الخطورة والأهمية من الواقع ، وقد تكون كل رسالة العالم الموجود من قبل ، وغير الكافي للمادة ، هي مجرد تحريض الفكرة لإنتاج تتمنه التي تفوقه تقاسم إلى أبعد حد .

و هو جسر القوس على في القصر عبا على الرسم من كل مائة

و: مضافاً این که در این کتاب

واحدة للدخول في معرفة ممتدة مع الحقيقة أو الواقع ،
سواء أكانت المحاكاة إحدى العلاقات أم لا .

من اليسير علينا أن نتبين من أى نوع خاص من
المعرفة نجمت نظرية المحاكاة . في معاملتنا مع الظواهر
الطبيعية فإن النقطة الهامة هي القدرة على التنبؤ . والتنبؤ ،
عند كاتب مثل سبنسر ، هو لب الذكاء برمته ومعناه كله .
وعندما يقول « قانون ذكاء » سبنسر إن العلاقات الباطنية
والخارجية يجب أن تتطابق ، فمعنى ذلك أن توزيع الحدود
في خطتي زماننا ومكاننا الباطنية يجب أن تكون نسخة طبق
الأصل من التوزيع في الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي للحدود
الحقيقية . ومن الوجهة النظرية البحت فإن الحدود العقلية
ذاتها لا تحتاج إلى أن تستجيب للحدود الحقيقية بمعنى محاكاتها ،
كُلًّا بمفردها ، لكون الحدود العقلية الرمزية تكفي ، إذا
تمت محاكاة الأزمنة والأمكنة الحقيقية فحسب .

ولكن ، في حياتنا العادية ، فإن الحدود العقلية هي
صور متخيلة ، والحدود الحقيقية هي أحاسيس وحركات
خواطر . وكثيراً ما تحاكي الصور المتخيلة الأحاسيس
لدرجة أننا بسهولة نعتبر محاكاة الحدود وكذلك العلاقات
هي الدلالة الطبيعية لعملية المعرفة وفحواها .

وفي غضون ذلك ، فإن كثيراً ، حتى من تلك الحقيقة الوصفية العامة مخفي ومغلف في رموز كلامية . فإذا وافقت رموزنا العالم ، بمعنى تقرير توقعاتنا بصواب ، فقد يكون ذلك خيراً لكونها لم تحاك حدودها .

ويبدو جلياً ، أن الحساب البراجماتي ، لكل هذا العمل الرتيب للمعرفة الظواهرية ، حساب صحيح . إن الحقيقة هنا هي علاقة ، ليست أفكارنا بالحقائق غير الإنسانية ، وإنما علاقة أجزاء تصورية ذهنية من خبرتنا بأجزاء حسية .

والأفكار الصحيحة (الحقيقة) هي التي تقودنا إلى تفاعل بيريٍّ مع تفاصيل محسوسة إبان حدوثها سواء أحاكت هذه مقدماً أم لا . ومن تواتر النسخ والمحاكاة في معرفة الحقيقة الظواهرية ، افترض أن النسخ أو المحاكاة هي جوهر الحقيقة في المسائل المطابقة للعقل أيضاً . فلقد افترض أن الهندسة والمنطق لا بد وأنهما تحاكيان أفكاراً نموذجية عند الخالق . ولكن في هذه المجالات المجردة ، ليس هناك حاجة إلى افتراض نماذج قاعدية . فالعقل حر في نحت أشكال كثيرة من الفراغ ، وفي عمل مجموعات عديدة لا حصر لها ، وفي تشكيل فئات وطبقات وسلاسل متتابعة كثيرة ، وفي وسعه أن يحلل ويقارن إلى ما لا نهاية بحيث إن الفيض الزائد

للأفكار، الناتجة يجعلنا نشك في الوجود السابق « الموضوعي »
 لنماذجها . وإنه ليكون من الخطأ البَيِّن افتراض إله كرست
 فكرته نفسها لأحداثيات زاوقية (منسوبة إلى الزاوية
 القائمة) ، ولكن لم تكرر نفسها لأحداثيات قطبية ؛
 أو كرست نفسها لعلامات جيئون الموسيقية ، ولكن ليس
 لعلامات بول .

بيد أننا من جهة أخرى ، إذا افترضنا أن الله قد فكر
 مقدما في كل خطرةٍ ممكنة طافت بخيال الإنسان ، في هذه
 الاتجاهات ، فإن عقله يصبح شبيهاً جداً بالوثن الهندوسي
 ذي الثلاثة الرؤوس وثمان أذرع وستة أئداء ، مكون من
 مقدار كبير الاستجنان الذاتي والزيادة المفرطة والتعالى عما هو
 مألوف بدرجة تجعلنا نعرض عن محاكاته ، ومن ثم فإن فكرة
 المحاكاة والنسخ برمتها تميل إلى التبخر والتلاشى من هذه
 العلوم . إن موضوعاتها من الممكن أن تفسر على نحو أفضل
 على اعتبار أنها خلقت خطوة خطوة على يد الإنسان وحالما .
 أدركها ، تباعاً .

فإذا بدا لنا أن نتساءل الآن قائلين :

إذا لم تكن المثلثات ، المربعات ، والدوائر التكميلية

التي هي أساس الهندسة ، فماذا يكون أساسها ؟

إنشاء الإنسان ، فكيف يمكن أن تكون خواصها وعلاقاتها
معروفة بكل هذه الاستجابة والسرعة على أنها « خالدة » ، ...
فما أيسر الإجابة الإنسية !

إذا كانت المثلثات والأجناس العامة من إنتاجنا وإنشائنا
ففى وسعنا أن نحفظ بها ثابتة راسخة وفى وسعنا أن نجعلها
« أزلية » غير موقوتة بأن نقرر صراحة بأن الزمن لن يحدث
أى أثر مُغيّرٍ على الأشياء التى نعيشها ، وأنها جردت
عمدا ، وربما وهما ، من كل قرين حقيقى مفسد ومن
كل ظرف خبيث .

ولكن العلاقات بين الأشياء الثانية ، ستكون هى نفسها
ثابتة . ذلك أن مثل هذه العلاقات لا يمكن أن تكون
حوادث ؛ إذ على سبيل الفرض لن يحدث شىء للأشياء .

ولقد حاولت أن أبين فى الفصل الأخير من كتابى مبادئ
علم النفس Principles of Psychology (*) أنها لا يمكن أن
تكون إلا علاقات مقارنة فحسب . ويخيل إلى أن أحدا
للآن لم يلاحظ افتراضى ، ثم إننى جاهل جداً بتطور
الرياضيات لدرجة تحول بينى وبين الشعور بالثقة الكبيرة فى

وجهة نظرى . ولكنها إذا كانت صحيحة فإنها ستحل المسألة تماماً . ذلك أن علاقات المقارنة مسائل ذات معاينة مباشرة . وبمجرد أن تقارن الموضوعات العقلية مقارنة عقلية ، فسرعان ما يدرك إذا كانت متشابهة أو غير متشابهة . ولكنها إذا كانت متشابهة فهي دائماً متشابهة ، وإذا كانت مختلفة فهي دائماً مختلفة تحت هذه الظروف الأزلية ، الأمر الذى يجعل ذلك مماثلاً للقول بأن الحقائق بشأن هذه الموضوعات التى من صنع الإنسان حقائق ضرورية وسرمدية . وليس فى وسعنا أن نغير نتائجنا إلا بتغيير المقدمات والفروض والمعلومات أولاً .

ومن ثم فإن كل نسيج العلوم القبلية (السابقة على التجربة) يمكن أن يعامل على أنه نتاج من صنع الإنسان .

وكما أشار لوك منذ زمن بعيد فإن هذه العلوم ليس لها ارتباط مباشر بالحقيقة الواقعة . وإنما فقط إذا أمكن أنسنه حقيقة بمطابقتها مع أى من هذه الموضوعات المثالية ، وكان ذلك هو الذى يجعل ما كان صحيحاً بالنسبة للموضوعات يصبح الآن صحيحاً أيضاً بالنسبة للحقائق الواقعة ، فعندئذ يقوم الارتباط . إلا أن الحقيقة ، فى غضون ذلك لم تكن أصلاً صورة طبق الأصل من أى شئ . وإنما كانت فقط علاقة

أدرِكت إدراكا مباشرا لكى تحصل بين شيئين عقليين صناعيين(*) .

لا جناح علينا الآن من إلقاء نظرة على بعض الأنماط الخاصة للمعرفة ، لكى نتبين على نحو أكثر وضوحا مبلغ ملاءمة المقصود الإنسى .

فأما بخصوص الأنماط الحسائية والمنطقية فلا حاجة بنا إلى مزيد من الإطناب ، كما أننا لا حاجة بنا إلى العودة بإصهاب إلى حالة معرفتنا الوصفية لجرى الطبيعة .

وما دام هذا يتضمن سبقا ، وإن كان ذلك قد يعنى نسخا أو محاكاة ، إلا أن ذلك لا يتطلب أن يعنى كما رأينا ، أكثر من « التأهب » مقدما .

ولكن علاقاتنا العملية مع كثير من الموضوعات البعيدة والمستقبلية هى علاقات إمكانية وكامنة وقصيرة إلى آخر درجة .

فليس فى وسعنا مثلا ، فى أى معنى أن نتأهب الآن لوقف دوران الأرض بالكحاكة (الفرملة) المدببة . وليست لنا مع الماضى ، على الرغم من أننا نفترض أنفسنا عارفين به

(*) [شيان عقليان ، هما حقائق طبيعا ، فى نطاق العالم العقل] .

معرفة حقيقية ، علاقات عملية على الإطلاق . ومن الجلى أنه على الرغم من أن الاهتمامات العملية البحث كانت نقطة البداية الأصلية لبحثنا عن الأوصاف الظواهرية الحقيقية ، فإن اهتماماً ذاتياً باطنياً بالوظيفة الوصفية المجرد ، قد نما . فنحن نريد مستفادات صحيحة ، سواء أجلبت ربما جانبيا محاذيا أم لا . لقد طورت الوظيفة البدائية حاجتها إلى مجرد التدريب . ويبدو أن هذا الحب الاستطلاع النظرى هو الفاصل الإنسانى المميز ، ومن ثم فإن المذهب الإنسى يدرك مداه الهائل ويقربه .

وعلى هذا فإن الفكرة الصحيحة ، لا تعنى فقط الفكرة التى تعدنا لإدراك واقعى بالفعل ، وإنما تعنى أيضا الفكرة التى ربما تعدنا لإدراك ممكن فحسب ، أو الفكرة ، التى إذا نطق بها ، توحى بإدراكات ممكنة للآخرين ، أو توحى بإدراكات فعلية لا يستطيع المتحدث أن يشترك فيها .

وعلى هذا فإن جملة الهيئة المجتمعة معاً للإدراكات الواردة على الذهن إما كفعلية أو ممكنة تشكل نظاما من الجلى أنه من المفيد لنا أن نؤلف منها شكلا ثابتا رصينا وخاليا من التناقض .

وهنا بالذات تجد فكرة البداة الخاصة بالكائنات الدائمة

فائدتها الظافرة . إن الكائنات التي تتصرف خارج نطاق
المفكر ، تفسر ليس فقط مدركاته الفعلية الماضية والمقبلة ،
ولمّا أيضاً مدركاته الممكنة وكذلك مدركات كل إنسان
آخر . وبناء على ذلك فإنها ترضى وتجزى وتكافئ حاجتنا
النظرية بطريقة فائقة الجمال . فنحن ننتقل من واقعنا المباشر
خلالها ، إلى الأجني والممكن ، ثم ثانية إلى المستقبل الواقعي
مفسرين لتفاصيل وجزئيات لا حضر لها بسبب واحد .

وكما هو الشأن في الحلوية الدائرية(*) ، حيث تحاط أمامية
حقيقية من القدر والحشيش والعشب والصخور ومدفع
مكسور بصورة من الخيش للسماء والأرض ومعركة حربية
مستعرة الأوار بحيث تلتحم فيها الأمامية بكل مكر ودهاء
وإتقان صنع لدرجة أن المشاهد لا يستطيع أن يكشف موضع
الوصلة أو اللحام ، فكذلك الأمر بالقياس إلى هذه الأشياء
التصورية الذهنية إذا أضيفت إلى واقعنا المحسوس الراهن
فإنها تمتزج وتذوب معه في الكون الكلي لمعتقدنا .

وعلى الرغم من كل النقد البركيلى ، فإننا لا نشك
أنها هناك حقاً . وعلى الرغم من أن اكتشافنا لأى واحدة

(*) صورة منظر كامل تؤخذ من مركز وتسمى المجتلى ، وهو ضرب من
المنظر المتناق . (المترجم)

منها قد يبدأ تاريخه من الآن فقط إلا أننا بدون تردد نقول ،
إنها ليست هناك فقط وإنما كانت هناك ، إذا كان الماضى ،
بقولنا ذلك ، يبدو ملتحمًا على نحو أكثر موافقة والتشامًا
لما نشعر أن الحاضر ينطق به . هذه هى الحقيقة التاريخية .

لقد كتب موسى الأسفار الخمسة (التوراة) فيما نعتقد ،
لأنه لو لم يدونها لكان من المحتم علينا أن نبطل كل عاداتنا
الدينية الخاصة بها .

يوليوس قيصر كان حقيقياً ، وإلا فلن نستطيع أبداً أن
نستمع إلى التاريخ ثانية .

كان تريلوبايتس يوماً ما حياً يرزق ، وإلا لكانت
فكرتنا عن طبقات القشرة الأرضية ، فى اليم غرقى .

والراديوم الذى اكتشف بالأمس فقط ، لا بد وأنه كان
موجوداً دائماً ، وإلا فإن قياسه التمثيلى مع العناصر الأخرى ،
التي هى دائمة ، يخفق .

وفى كل هذا فإن الأمر لا يعدو جزءاً واحداً فقط من
معتقداتنا ، تتفاعل برد الفعل بعضها حيال بعض لكى تنتج
وتثمر حالة عقلية فى أقصى درجات الإرضاء والإشباع
والاغتباطية .

ونحن نقول إن تلك الحالة من العقل ترى الحقيقة ،
ونؤمن بمحتوى منقولاتها .

وطبعا ، إذا أخذت الضوية أو الاغتباطية ، على نحو ملموس محسوس كشيء تستشعره الآن ، وإذا كنت تغنى بالحقيقة ، حقيقة تؤخذ تجريدا ، وتحقق بالتثبت فى المدى الطويل ، فإنك لا تستطيع أن تعادل بينها ، إذ من المعروف على سبيل قبج الصيت أن المُرضى مؤقتا غالبا ما يكون زائفا وباطلا . ومع ذلك ففى أى وكل لحظة محسوسة ، فإن الحقيقة بالنسبة لكل امرئ هى « ما يصدقه » ذلك المرء فى تلك اللحظة ، مستشعرا أقصى درجة من الإرضاء والإشباع لنفسه . وكذلك فالحقيقة المجردة ، الحقيقة المحققة بالمدى الطويل ، والاغتباطية المجردة ، اغتباطية ورضوية المدى الطويل ، تتطابقان وتتلاقيان .

وموجز القول ، فإننا إذا قارنا المحسوس بالمحسوس والمجرد بالمجرد ، فإن الصحيح أو الحقيقى والمرضى يعينان فعلا نفس الشيء .

وأحسب أن شيئا معينا من تشويش وارتباك الأمور هنا هو ما يجعل رأى العام الفيلسفى مستعصيا إلى هذه الدرجة لا تنفذ إليه دعاوى المذهب الإنسى .

إن الحقيقة الأساسية عن خبرتنا هى أنها سبيل من

التغير .

و بالنسبة « للمصدق » فى أية لحظة ، فإن الحقيقة مثل المنطقة المرئية حول رجل يمشى فى الضباب أو مثل ما أسمته جورج إليوت « جدار الظلام تراه عيون السمك الصغيرة التى تحترق فرجة فى المحيط الواسع » . . . هى مجال موضوعى تكبره وتوسعه اللحظة التالية وهى ناقدته ، وهى بعد ذلك إما أن تعانى التغير وتكابده ، وإما أن تستمر بلا تغير .

والناقد يرى كلتا حقيقة المصدق الأول ، وحقيقته نفسها ، ويقارن بينهما ثم يقيم عليها الدليل ويتحقق أو ينقضها ويبطلها . ومجال نظره هو الواقع الحقيقى مستقلا عن تفكير ذلك المصدق الأسبق الذى ينبغى أن يتطابق معه ذلك التفكير . ولكن الناقد نفسه ليس سوى مصدق ، وإذا قدر لكل سبيل الخبرة أن ينتهى فى تلك اللحظة ، فلن تكون ثمّة حقيقة واقعة مستقلة معروفة تتطابق معها فكرته .

إن المباشر فى الخبرة هو دائما وقتى وشرطى فى هذا الوضع . والإنسية ، مثلا ، التى أراها وأحاول جاهداً أن أدافع عنها ، هى أكمل وأوفى حقيقة بلّغت ، من وجهة نظرى حتى الآن .

ولكن ، نظرا لحقيقة أن كل الخبرة سبيل ، فلا يمكن أن تكون أية وجهة نظر هى ال كلمة الأخيرة على الإطلاق

أبد الآبدين . وكل وجهة نظر بحد ذاتها ناقصة غير كافية .
ومختل ميزانها ومسئولة أمام وجهات نظر تأتي بعدها ،
غير نفسها .

فأنت مثلا ، حيث إنك تمتلك بعض هذه الوجهات النظر
الأنخيرة في شخصك وتعتقد في حقيقة الآخرين ، لن توافق
على أن وجهة نظري ترى الحقيقة إيجابية ، لا يأتيها الباطل
من بين يديها ولا من خلفها ، الحقيقة أزلية ، الحقيقة التي
لها وزنها وحسابها . . . ، إلا إذا كانت تحقق وتؤكد
ما ترى .

وأنت تعمم ذلك بأن تقول بأن أى رأى ، مهما يكن
مُرضيا ومقنعا ، لا يمكن أن يعتبر حقيقيا وصحيحا بشكل
إيجابي وعلى الإطلاق إلا بقدر ما يتفق مع معيار يتجاوزه ،
وإذا نسيت أن هذا المعيار ينمو « بطنميا » في داخل رحم
الخبرات ، فقد تمضى متواكلا بإهمال لتقول إن ما يصدق
توزيعا وتخصيصا على كل خبرة على حدة يصدق أيضاً إجماعا
وإجمالا على كل الخبرات ، وأن الخبرة بهذه الصفة وفي
كليتها تدين بأيما حقيقة تملكها ، إلى مشاكلتها مع الحقائق
المطلقة خارج نطاق كينونها . ومن الجلى أن هذا هو الوضع
الدارج التقليدى الشائع .

ومن حقيقة أن الخبرات المتناهية يجب أن تستقي عوناً
وسنداً من بعضها البعض ، انتقل الفلاسفة إلى فكرة أن
الخبرة ، على الإطلاق ، لا بد وأن تحتاج إلى سند مطلق .

ولإنكار مثل هذه الفكرة على يد الإنسانية يكمن ، على
الأرجح ، في مصدر معظم الكراهية التي تسببها .

ولكن أليس ذلك هو القبة الزرقاء والفيل والسلحفاة
كرة أخرى ؟

أفلا ينبغي أن ينتهى شىء يدعم ذاته وتأييدها ؟ إن
المذهب الإنسى راغب في أن يسمح للخبرة المتناهية بأن
تكون مؤيدة بذاتها .

ثمة كينونة في مكان ما ، يجب أن ترضع ما لا وجود له
بشكل مباشر حالاً .

لم لا تقطع الطليعة المتقدمة للخبرة حاملة ضروب الإرضاء
والإخفاق الكائنة المستقرة فيها ، قبالة السواد الخاوى الفارغ
المعنى ، كما تقطع الدائرة المضئنة للقمر في أعماق الهوة المعتمدة ؟
ما الذى يحتم في أى مكان أن يكون العالم مثبتاً ومقرراً
ومنجزاً ومكملاً على وجه الإطلاق ، كلية ؟

وإذا كانت الحقيقة تنمو أصلياً وحقيقياً فما الذى يحول

بينها وبين أن تنمو في هذه التحديدات والإيجادات بالذات
التي تصطنع هنا وهناك ؟

في الواقع من الأمر يبدو أنها تنمو بتحديداتنا وإيجاداتنا
الفكرية لكون أن هذه ليست أبدا صحيحة تماما .

خذ مثلا كوكبة « الدب الأكبر » أو « الدب الأصغر »
في السماوات . إننا نسميها بذلك الاسم ونحن نعد النجوم
ونسميها سبعا ، ونقول إنها كانت سبعا قبل أن تعد ، ونقول إنه
سواء أكان أى امرئ قد انتبه للحقيقة وسجلها أم لا ،
فإن التشابه الكليل لحيوان طويل الذيل (أو طويل العنق ؟)
كان دائما هناك حقا .

ولكن ماذا نعني بهذا الامتداد لطرق التفكير الإنسانية
الحديثة إلى القديم الماضى ؟ هل قام مفكر « مطلق » فعلا
بعملية العد ، وحسب النجوم على عداداه القائم ، وعقد المقارنة
الخاصة بالدب على الرغم من سخافة هذه المقارنة ؟ وهل
كانت صراحة وقطعا سبعا ، وصراحة وقطعا شبيهة بالدب
قبل مجيء الشاهد الإنساني ؟

الأمر الذى لا ريب فيه أنه لا يوجد شيء في حقيقة
هذه الضروب من النسبة والعزو ، تحملنا وتدفعنا إلى هذا

التفكير ، فلقد كانت فقط ، ضمناً أو افتراضاً ما سميناها ،
ونحن الشهود الإنسانيون الذين فسرناها وبينناها أول الأمر
وجعلناها « حقيقة » .

إن الحقيقة توجد سابقاً ، افتراضاً ، عندما يكون هنالك
من قبل كل شرط لتحقيقها وإدراكها ، سوى شرط
واحد . وفي هذه الحالة فإن الشرط الناقص هو أداء العقل
الحاسب والمقارن . ولكن النجوم (إذا ما اعتبرها العقل)
هى نفسها التى تملئ النتيجة . والعد لا يعدل طبيعتها السابقة
بأى حال من الأحوال . وحيث إنها على ماهى عليه ، وحيثما
هى قائمة ، فالعد لا يستطيع أن يحدث اختلافاً وتفاوتاً .

ومن ثم فمن الممكن دائماً عمل هذا الحساب . إن عدد ٧
لا يمكن أبداً أن يكون موضع ارتياب ، إذا قدر للسؤال
أنه بنار .

أمامنا هنا شبيه بالنقيض كما لو كان الأمر نقيضاً . فليس
ثمة ريب فى أن شيئاً يحضر بالعد لم يكن موجوداً من قبل .
ومع ذلك فإن ذلك الشئ كان دائماً حقيقياً . فى معنى معين
أنت تخلقه ، وفى معنى آخر أنت تجده . وعليك أن تعامل
عدك على اعتبار أنه حقيقى قبل العد وصحيح ، فى اللحظة
التي تتصدى فيها لمعالجة المسألة على الإطلاق .

ومن ثم فإن الصفات التي نعزوها إلى النجوم والكواكب ،
أو بالأحرى خصائصنا الكوكبية يجب أن تسمى دائماً حقيقية ،
ومع ذلك فهي إضافات أصلية أضافتها قريحتنا لعالم الواقع ،
وهي ليست إضافات وعى فقط ، وإنما إضافات « محتوى »
فهى لا تنسخ شيئاً وجد من قبل ، ومع ذلك فهى تتفق مع
سبق وجوده وتلائمه وتبسّطه وتكبّره وتسهب فيه وتصله
وتربطه « بعربة نقل » وبعداد ، أو بما شئت من الروابط
وتنشئها لإنشاء .

ويخيل إلّ أن الإنسية هى النظرية الوحيدة التى تنشئ
هذه الحالة فى الاتجاه السوى ، وهذه الحالة تمثل ما لاحصر
له من أنواع الحالات الأخرى . وفى كل هذه الحالات ، على
الرغم من ذلك قد يبدو عجباً ، وشاذاً ، فإن حكمنا من
الممكن أن يقال فى الواقع إنه ينسحب على الماضى ويثريه
إثراءً . على أن أحكامنا على أية حال تغير صفة الحقيقة
المقبلة بالتصرفات التى تفضى إليها . وحيث تكون هذه
التصرفات والأعمال ، أعمالاً معبرة عن الثقة — الثقة مثلاً
بأن رجلاً معيناً يتسم بالشرف ، أو بأن صحتنا على ما يرام
أو بأن فى وسعنا أن نبذل محاولة ناجحة — وهى أعمال قد
تكون مقدمات مطلوبة لضرورة الأشياء الموثوق بها ،

حقيقية ، ويقول البروفسور تايلور (*) : إن ثقتنا ليست على أية حال حقيقية عندما تصطنع ، أى قبل التصرف . وإني لأذكر أنه يتخلص من أى شىء من قبيل الإيمان ، بإلقائه إلقاء فى التفوق العام للكون (جاعلا دور الشخص المؤمن فيه على أية حال أكثر تفوقاً ، « بمثابة كذبة فى قرارة الروح » .

بيد أن الشجن الذى تحركه هذه العبارة ينبغى ألا يعمين عن تخليط الحقائق وتشويشها . وإني لأشك فيما إذا كان البروفسور تايلور نفسه يؤيد تناول المواقفين من هذه الأنواع بوصمة الكذابين . إن المستقبل والحاضر يختلطان حقاً فى مثل هذه الطوارئ ، وفى وسع المرء دائماً أن يتخلص من الأكاذيب فيهما باستعمال الأشكال الفرضية . ولكن موقف المستر تايلور يوحى بإمكانات من الأداء تبلغ من السخف حداً بحيث إنها تبدو لى أنها تبرهن بكل رواء إلى أى حد قد يصبح مفهوم حقيقة تسجل فحسب وضعاً قائماً ، ضرباً من الاستحماق الذاتى .

إن الحق النظرى ، الحقيقة الناسخة سلبياً ، التى يُبحث عنها لمصلحة النسخ فحسب من حيث هو محاكاة ، وليس لأن النسخ نافع أو مفيد لشيء ولكن لأن النسخ ينبغى ، فحسب ، أن يكون وكفى . . . يبدو إذا نظرت إليه نظرة باردة مثلاً أعلى محالاً ومناقضاً للعقل ومنافياً للطبيعة . لماذا يتحتم على الكون ، وهو موجود فى حد ذاته ، أن يوجد أيضاً فى نسخ ؟ كيف يمكن أن ينسخ فى ضخامة ورسوخ اكتماله الموضوعى وتمامه ؟ وحتى إذا أمكن ، فما الحافز ؟ « حتى شعرات رأسك تعد » لاشك أنها تعد ، فرضياً ولكن لماذا ، كفرض مطلق ، يتحتم على العدد أن يصبح منسوخاً أو معروفاً ؟

يقينا ، عملية المعرفة ليست إلا طريقة واحدة للتفاعل مع الحقيقة الواقعة والإضافة إلى نتائجها . وهنا سيسأل الخصم : أليس لمعرفة الحقيقة أية قيمة وجودية كينونية لحسابها ذاتياً مع صرف النظر عن الفوائد الجانبية التى قد تجلبها ؟

وإذا سلمت بوجود التعويضات النظرية على الإطلاق أفلا ترحم التعويضات الجانبية وتدفعها خارج البيت ؟ أفلا يجب على البراجماتية أن تندفع إلى الإفلاس إذا أقرت بها على

الإطلاق ؟ إن القوة التدميرية لمثل هذا الحديث تخفى بمجرد أن نستعمل الكلمات استعمالاً وضعياً على سبيل التخصيص وبشكل محسوس ملموس بدلاً من استعمالها تجريداً ، ونسأل بصفتنا براجماتيين صالحين على أى نحو بالضبط تعرف الحاجات النظرية ، ومم تتألف التعويضات الفكرية .

أليست كلها مجرد مسائل انطباق وتوافق — وعلى سبيل التوكيد ليست مسائل انطباق وموافقة بين حقيقة مطلقة وبين نسخ العقل منها ، وإنما مسائل انطباق وموافقة تُحَسَّسُ فعلاً بين الأحكام والموضوعات وعادات رد الفعل فى عالم العقل القابل للتجربة ذاته ؟ أو ليست حاجتنا لمثل ذلك الانطباق والموافقة ، وسرورنا به يُدركان على أنهما حصيلتى الحقيقة الطبيعية بأننا كائنات تُطَوَّرُ بالفعل عادات عقلية — علماً بأن العادة نفسها تثبت بأنما مفيدة تكيفياً فى بيئة تتكرر فيها نفس الأشياء أو نفس أنواع الأشياء وتتبع قانوناً ؟

إذا كان هذا هكذا ، فإن ما كان يأتى أولاً ، كان لا بد وأن يكون الأرباح الجانبية للعادة من حيث عادة ، ولكانت الحياة النظرية قد نمت ظهراً لها . وفى الواقع من الأمر ، فإن ذلك يبدو أنه هو الحالة المحتملة للحدوث .

وعند بدء الحياة - أصلا - فإن أى إدراك راهن كان من الممكن أن يكون « حقيقيا » - لو أن مثل هذه الكلمة كانت مطبقة عندئذ . وفيما بعد عندما أصبحت الرجوع منظمة ، أصبحت الرجوع « حقيقية » ، كلما تحقق التوقع بها . وإلا لكانت رجوعا « زائفة » أو « مغلوطة » . ولكن نوع فئة الموضوعات تتطلب نفس نوع رد الفعل ، ولهذا فإن الدافع على رد الفعل بتوافق وخلو من التناقض ، لا بد وأن يكون قد ترسخ وتوثق بالتدريج ، وأن إحساسا بالإخفاق وخيبة الأمل كان لا بد وأن يُستشعر كلما أحبطت النتائج التوقع .

هنا جرثومة حميدة تستحسن تماما ، لكل ارتباطاتنا العليا الموافقة الرصينة .

وفي الوقت الحاضر إذا تطلب موضوع منا رد فعل من النوع الذى يتفق عادة فقط مع عكس الفئة من الموضوعات ، فإن جهازنا العقلى يرفض أن يمضى بسهولة وملاسة ، إن الوضع هنا غير مغبط ، فكريا . ومن ثم فإن الحقيقة النظرية تقع فى نطاق العقل حيث إنها الوفاق لبعض سبلها وموضوعاتها مع سبل وموضوعات أخرى .

« والوفاق » يتألف هنا من علاقات قابلة للتحديد والوصف بشكل حاسم .

وما دمنا نُجحد غبطة الشعور بمثل هذا الوفاق فإن أى أرباح جانبية مهما كانت تبدو أنها تُزاول مما نعتقد به ، فإنها ليست سواء هباء فى الميزان ، بشرط أن نكون دائماً على درجة عالية من التنظيم فكريا ، الأمر الذى تفتقر إليه الغالبية العظمى منا .

إن درجة الوفاق التى ترضى معظم الرجال والنساء هى مجرد غياب الصدام العنيف فحسب بين أفكارهم وعباراتهم المعتادة المألوفة وبين المجال الضيق للمدركات الحسية التى تُصب حياتهم فى قالبها .

إن الحقيقة النظرية التى يحسب معظمنا أنه ينبغى له أن يبلغها هى من ثم حيازة مجموعة من المسند إليه لا تعارض صراحة مسنداتها . ونحن نحفظ بها بقدر ما لا نحفظ بها سواء بسواء ، بإسقاط مسندات إليه ومسندات من حسابنا .

والنظرية عند بعض الناس هيام ووجد تماما كالموسيقى عند فريق آخر . إن شكل التوافق الباطنى يُتابع ويُطلب أبعد بكثير من الخط الذى تقف عنده الأرباح الجانبية .

مثل هؤلاء الناس يؤلفون مذاهب وينسقون وينظمون
ويصنفون ويقناسون وينتهجون وينشئون الجداول الإجمالية
ويتحرون النماذج المثالية من أجل الحب الصرف للتوحيد
والجمع والضم . وكثيراً ما تبدو النتائج وهى تتوهج « بالحقيقة »
للمخترعين ، ولكنها تبدو شخصية ومصطنعة بشكل مفرج
فى نظر المشاهدين ، الأمر الذى يبلغ مبلغ القول بأن المعيار
النظرى البحت للحقيقة يمكن أن يتركنا فى نفس المأزق
بنفس السهولة مثل أى معيار آخر ، وإن أصحاب المذهب
المطلق على الرغم من كل مزاعمهم إنما هم فى نفس الوضع ،
تقييداً ، مع أولئك الذين يحملون عليهم ويهاجمونهم .

ولإنى لعلى وعى تام بأن هذه المقالة حامت وطافت
وجالت إلى أبعد مدى . ولكن الموضوع برمته استقرأى
واستدلالى ، ثم إن المنطق القاطع لم يكذب يصبح « نظاماً » بعد .

إن شبكة صيدى الكبيرة التى طرحتها هى عدم وجود
أى بديل مُبين محدد بشكل قاطع من قبل خصمى .

ولعل مما يفضى إلى الوضوح والإبانة أن أجعل وأخلص
وأنا على وشك الختام ما أفهم أنه النقاط الرئيسية التى يتألف
منها المذهب الإنسى .

هذه النقاط هي :

١ - أية خبرة ، حسية أو تصورية ذهنية ، يجب أن تطابق الحقيقة الواقعة لكي تكون حقيقية وصحيحة .

٢ - لا تعنى الإنسية « بالحقيقة » شيئاً أكثر من الخبرات الحسية والتصورية الذهنية الأخرى التي قد تجد خبرة راهنة معينة نفسها مختلطة بها في الواقع من الأمر (*) .

٣ - تعنى الإنسية « بالمطابقة » أو « المشكلة » الإدخال في الحساب والاعتبار على نحو يكفل الحصول على أية نتيجة مرضية مغبطة فكرياً وعملياً .

٤ - « والإدخال في الحساب والاعتبار » و « الإرضاء » لفظان لا يسمحان بتعريف أو تحديد قاطع ، فما أكثر الطرق التي يمكن بها إنتاج هذه المطالب عملياً .

٥ - على نحو غامض مبهم وبصفة عامة ، نحن نعتبر حقيقة ما بالاهتفاظ بها في شكل غير معدل بقدر الإمكان . ولكن لكي تكون مرضية عندئذ فيجب ألا تتعارض .

(*) والمقصود بهذا فقط استثناء الحقيقة ذات النوع « غير القابل للمعرفة » التي لا يمكن إعطاء استفاد عنها إما حسي أو تصوري ذهني . وهي تشمل طبعاً أي كمية من الحقيقة التجريبية مستقلة عن العارف .

ومن ثم فإن البراجاتية حقيقية واقعية « معرفياً » في استفادها .

مع حقائق أخرى خارجها تطالب هي الأخرى أيضاً بالاحتفاظ بها . وكون أننا يجب علينا أن نحفظ بكل خبرة في وسعنا وأن نقلل التناقض فيما نحفظ به إلى الحد الأدنى ، هو تقريباً كل ما يمكن أن يقال مقدماً .

٦ - إن الحق الذي تتضمنه الخبرة المطابقة قد يكون إضافة إيجابية للحقيقة السابقة ، وقد يتعين على الأحكام الآتية بعد ذلك أن تتطابق معها . ومع ذلك ، فرضياً على الأقل ، فربما كانت صحيحة من قبل . أما برأينا فالحقيقة الفرضية والفعلية تعنيان نفس الشيء ألا وهو :

إمكان إجابة واحدة إذا ما أثير السؤال مرة .

الإشراف اللغوى : حسام عبد العزيز
الإشراف الفنى : حسن كامل
التصميم الأساسى للغلاف : أسامة العبد

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة

مهما تختلف الآراء فى الفلسفة البراجماتية قبولاً ورفضاً، فإن تلك الآراء المختلفة جميعاً؛ لتلتقى عند نقطة يتفق عليها القابلون والرافضون على حد سواء، وتلك هى أن البراجماتية إنما جاءت تعبيراً عن عصرنا العلمى من بعض وجوهه، وإنه ليتعذر - بل يستحيل - على المتعقب لثقافة هذا العصر أن يغمض عينيه عن هذا التيار الفكرى، الذى لم يكد يتفجر ينبوعه على يدى تشارلز بيرس (1839-1914) حتى أخذت روافده تتدفق فى سرعة وغزارة، فأخصبت المطارح المختلفة من دنيا الفكر والثقافة. وإذا كانت دراسة هذا التيار الفكرى أمراً لازماً على المثقف العام، فهى ألزم للدارس المتخصص فى الفلسفة؛ لأن المذهب البراجماتى بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة ليس واحداً منها وكفى، بل هو ركيزة رئيسية تلتف حول أطرافها وأركانها دراسات فرعية كثيرة.

إننا فى هذا الكتاب بإزاء مرجع نفيس أصيل فى ميدان الفلسفة البراجماتية، فهذه الترجمة العربية لأبد مألوفة فراغاً فى المكتبة الفلسفية عندنا طالما تمنينا أن يُملاً ليجد القارئ العربى بين يديه ما يحتاج إليه من مصادر المعرفة الحديثة.